Anſelm Ruest

Max Stirner

STORAGE-ITEM
LPC-MAIN

LP9-P18F
U.B.C. LIBRARY

THE LIBRARY

THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Max Stirner

Leben - Weltanschauung Vermächtnis

Von

Dr. Anselm Ruest.

Zweite Auflage

Berlin und Leipzig
Verlag von Hermann Seemann Nachfolger.

Gleichzeitig ist erschienen:

Stirnerbrevier
Die Stärke des Einsamen.

Max Stirners Individualismus und Egoismus
mit seinen eigenen Worten wiedergegeben.
Auswahl und Einleitung von Dr. Anselm Ruest.
Preis brosch. M. 1.—, eleg. geb. M. 2.—.
Verlag von Hermann Seemann Nachfolger, Berlin NW. 87.

Roßberg'sche Buchdruckerei, Leipzig.

Vorwort.

Über Max Stirner kann heute niemand schreiben, ohne der Verdienste seines Biographen John Henry Mackay in erster Linie zu gedenken. Auch Verfasser dieses gehörte zu jenen, die erst durch das unter so schwierigen Verhältnissen zustande gekommene Buch: „Max Stirner. Sein Leben und sein Werk" (Berlin 1898), auf den Philosophen gelenkt wurden; über den allgemein-historischen Anteil Mackays an dem Wiederbekanntwerden Stirnerscher Ideen lese man ferner im dritten Abschnitt dieser Schrift. Als bekannt dürfte vorausgesetzt werden, daß für viele Teile der Mackayschen Biographie eine Ergänzung sachlichen Inhalts, der zerstörten oder nie vorhanden gewesenen Quellen wegen, für alle Zeit ausgeschlossen ist; daß tatsächlich im Lebensbild Stirners bedeutende Lücken klaffen und daher der Hypothese Spielraum gegeben ist. Was nun den biographischen Teil in diesem jüngsten Stirnerbuch betrifft, so verraten wir, daß lediglich diese, in wissenschaftlicher, psychologisch-ernster Form gehandhabt, den Verfasser auch nur gereizt hat; es wird also weiter, wer die Einzelheiten biographischen Materials und größere Ausführlichkeit der hier zugrunde gelegten Tatsachen und Begebenheiten sucht, auf Mackay verwiesen. Dagegen machen wir auf die hohe Notwendigkeit aufmerksam, aus so heterogenen Bestandteilen, wie sie einmal in dem aktenmäßigen Material, andererseits in den documents humains vorliegen, die doch ein Lebenswerk wie „Der Einzige und sein Eigentum" ohne weiteres enthält, das einheitliche, möglichst widerspruchslose Bild der Persönlichkeit Stirners zu gewinnen und in die Geschichte einzuführen: hier wird man natürlich bloß die ersten Ansätze dazu finden. Man achte auch auf die so verschiedene und ungleichartige Kritik, die Mackays Buch erfahren hat; man meinte, von einem Apostel und Verehrer Stirners auf Kleinigkeiten und Unwesentliches zu großes Gewicht gelegt zu sehen, und vergaß, daß aus der Verehrung für den Denker überhaupt das ganze Werk er-

wachsen war. So gab es Leute, welche dem Biographen nachträglich übelzunehmen schienen, daß er sich begeistert habe, anstatt, wie es ihre Aufgabe gewesen wäre, einzig nachzuforschen, ob innerhalb der dem Vergessen entrissenen Tatsachen sich andere psychologische Verknüpfungen mit den Stirnerschen Gedanken ergeben könnten. Von dieser ganzen Literatur seit 1898 ist auch vieles berücksichtigt, manches verwertet, manches bekämpft worden; im allgemeinen aber eigentlich nur das Ziel verfolgt, eine Brücke zwischen dem „höheren Mädchenlehrer" Stirner und dem Verfasser des „Einzigen und sein Eigentum" aufzuzeigen: denn so einfach, wie man uns hat glauben machen wollen, ist das Problem der Stirnerschen Persönlichkeit denn doch nicht! —

Nimmt der erste Teil dieses Werkchens nur diese eine Originalität für sich in Anspruch, so lagen indes für Teil II und III noch so gut wie gar keine Vorarbeiten vor; man wird daher hoffentlich erkennen, daß, wiewohl auch diesmal wieder die Hypothese — psychologisch erklärlich! — stärker betont scheint, das ganze innerliche Interesse des Verfassers sich doch nur der Darlegung der Gedankenwelt zugewandt hat. Sie ist aus einem gründlichen Studium und Zurateziehen aller Seiten der Stirnerschen Philosophie und ihres Zeitalters erwachsen; bisher gab es einige Inhaltsangaben des „Einzigen usw.", ich möchte sagen: bloße Paradigmen, Schemata, welche sich nicht von der äußeren Struktur dieses Werkes freimachen wollten und infolgedessen nicht alle Wurzeln und Motive zugleich des Denkers aufdecken konnten. Wir zeigen zum erstenmal die gesamten theoretischen Grundlagen, aus ihnen abgeleitet erst den praktischen oder moralischen Teil; ins allgemeine Bewußtsein sind überhaupt nur aus diesem letzteren einige, in ihrer Abgetrenntheit von den Grundlagen paradox wirkende Bestandteile, Sätze, übergegangen. Die Zahlenhinweise, ohne den näheren Vermerk „Kl. Schr." (Max Stirners „Kleinere Schriften", herausgegeben von Mackay, 1898), beziehen sich auf die Reclamausgabe des „Einzigen und sein Eigentum". — Endlich ist auch ein historischer Überblick über die Fortwirkungen der Stirnerschen Philosophie zum erstenmal versucht; und ein ausführlicherer Vergleich der Stirnerschen mit den Nietzscheschen Ideen führte zur Aufstellung eines positiven Zukunftideals.

Möge das Buch dem individualistischen Gedanken unserer Zeit neue Impulse geben!

Berlin, August 1906. **Anselm Ruest.**

Biographischer Teil.

Die Märchen erzählen von einem Menschen, der, in Armut und Dürftigkeit geboren, die Götter anfleht, ihm doch ein einziges Jahr lang — auf Tag und Stunde — allen Glanz der Welt, alle Macht und Kostbarkeiten der Erde zu gewähren. Die Götter erfüllen dem Ärmsten den Wunsch; aber da das Jahr um ist — da kommt eine um so grausere Nacht und Finsternis und Verzweiflung.... So — aus der Perspektive gesehen — glaubt man das Leben Stirners zu erkennen.

Die Dichtung erzählt auch von dem gefesselten Königssohn, der, ein einziges Mal seiner Ketten entledigt und der angestammten Hoheit wiedergegeben, in einen wahren Rausch von Herrschgefühl und Herrschergröße verfällt; da wird ihm am eigensten Leibe deutlich gemacht, daß man solch Gefühl auch nur — träumen könne! Und fortan verläßt selbst den wirklich Freien alle Riesenkraft, und, von des Gedankens Bläße angekränkelt, siecht er dahin — ein Gezähmter.... Auch in dieser Dichtung erinnern viele Züge an Max Stirner.

Es gibt endlich Ideen — die splittern wie Glas.... Sie wohnen in manchen Menschen und verleihen ihnen heimliche Simsonstärke, Unverwundbarkeit von allen alltäglichen Dingen.... Aber da plagt diese Menschen einmal der Teufel, daß sie dem Rätsel auf die Spur

kommen müssen, daß sie sagen müssen, wodurch sie so stark zu sein glauben; — und nun sind sie in den Händen aller Philister! — Vielleicht ist das Wörtchen „Ich" schon so eine – zersplitterte Idee!

Vielleicht, wenn wir mehr von dem Leben Stirners wüßten, könnten wir der Bilder entbehren. Aber auch den eifrigsten Bemühungen seines Biographen, in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, ist es nicht gelungen, mehr als Umrisse aus dem geringen Schutt weniger Jahrzehnte zutage zu fördern. So kommt es, daß sich eigentlich nach der Forschung der erste Eindruck dieses Unpersönlichsten aller Ich-Menschen noch eher verstärkt; keinerlei „Jugenderinnerungen", kein Tagebuch, keine Freunde und Apostel — eben bis auf Mackay, den Spätgeborenen. Bei manchen Ganzgroßen gelingt es nun bald, fast jeden Tag ihres Lebens der Vergessenheit zu entreißen; in Stirners „Erdenwallen" klaffen ganze Jahre, aus denen kein Sterbenswörtlein verlautet. Etwas heller belichtet liegt die Zeit, in der das Buch, sein Buch entsteht; und von „unverständlicher Psyche" wird wahrhaftig keiner sprechen, der die höhere Bedeutung des „unius libri", gegen welches tausend Diariumblätter noch ein toter Kalenderblock sind, auch nur von fern zu ahnen vermag. Versuchen wir daher mit allen Mitteln, denn alle müssen erlaubt sein, ein Bild von der Persönlichkeit Stirners zu entwerfen.

In Bayreuth stand die Wiege; aber nicht als Max Stirner, sondern als Johann Kaspar Schmidt wird er ins lutherische Kirchenbuch eingetragen. Schon

hier beginnt eigentlich die Ironie dieses Lebens; und Tag für Tag wachte sie von nun ab über diesem Schicksal, zu allem, was das Stirnerische wollte, das philiströse Schmidtsche „Nein" über die Schulter grinsend. Der „Einzige" hieß Schmidt; und die Vorfahren des Freiesten der Freien waren — „Herrendiener". In Bayreuth lebte von berühmten deutschen Männern damals einer, dem man fast unmittelbar am Sarge nachrühmte, daß er „die blöden Herzen aufgemuntert", daß er zuerst es gewagt, „das jedem Deutschen so grause Wort Ich auszusprechen".*) Das war der große Dichter Jean Paul. Über Stirners Grabe begann ein neues, tieferes Grausen vor diesem Ich wiederaufzuleben...

Derselbe Jean Paul schrieb von Bayreuth aus 1806, im Geburtsjahr Stirners, mit einer seiner hübschen Methaphern, „die Erdkugel sei mit Kriegpulver angefüllt", und dachte natürlich an Napoleon; von dem anderen „Kriegpulver", das mit dem kleinen Schmidt in die Welt gekommen war, konnte er füglich nichts wissen. Und zuerst machte sich freilich auch das französische, in Bayreuth selber, bemerkbarer. Am 25. Oktober wurde Johann Kaspar, noch als Preuße, geboren; vier Wochen darauf war er gallischer Untertan: Unruhen, Kriegsstürme, Hungersnöte standen als Wahrzeichen über seiner Geburt. Der Vater Albert Heinrich Christian Schmidt, seines Standes „blasender Instrumentenmacher", starb schon im nächsten Jahre; die Mutter, Sophia Eleonora, verheiratete sich 1809 zum zweiten Male, und zwar mit dem Provisor Hein-

*) Börne: Denkrede auf Jean Paul.

rich Friedrich Ludwig Ballerstedt. So früh trat der letztere in das Leben des Knaben, daß dieser längere Zeit schwerlich den Stiefvater in ihm erblickt haben wird. Die Ballerstedts waren eine alte Pastorenfamilie; doch das erwähnen wir keineswegs ironisch, sondern müssen im Gegenteil unwillkürlich an die große Bibelbelesenheit, auch an einen gewissen Prophetenton des späteren Stirner denken.

Vier Jahre ist der Knabe alt, da kommt er nach dem westpreußischen Kulm, um fernere acht Jahre seiner Kindheit dort zu verleben. Der fortwährenden Kriegsunruhen wegen hatten die Eltern sich nach einer neuen Heimat umgesehen und waren schließlich „nach manchen Wechselfällen des Geschicks" in die alte Ordensstadt an der Weichsel gekommen, wo Ballerstedt eine Apotheke erwarb. Diese „Schicksale" hatte der kleine Johann Kaspar jedoch nicht miterlebt, er war erst nachgeholt worden. Wie entwickelt er sich nun in dieser Spanne Kindheit vom vierten bis zum zwölften Lebensjahre, die wir — wenn wir wiederum Jean Paul hörten — für die wichtigste Lebenszeit überhaupt erklären müßten? Keine jener vielsagenden Anekdoten, die von Alkibiades, dem Knaben, schon erzählt, er habe — und sei es im Beißen! — mit einem Löwen lieber denn mit einem Hunde verglichen sein wollen, von Alexander, daß er immer der einzig Traurige bei den Bulletins von Vater Philipps Siegen gewesen sei, weil ihm nicht genug Erdball zum Unterjochen übrig gelassen würde; und doch handelte sich's ja auch hier später um Eroberung, hat auch Stirner später allen Ernstes den Arm nach der Weltkugel ausgestreckt. Nicht ein Blitzen aus dem Dunkel dieser Knabenjahre;

und das wird nicht etwa besser, da der Zwölfjährige Mitschüler und Lehrer erhält. Damit sind wir jedoch wieder in Bayreuth; man hatte ihn in das Haus seines Oheims und Paten Johann Kaspar Sticht gegeben, damit er das hochberühmte Gymnasium seiner Vaterstadt besuche. Irgendwelche „Berechtigung zu schönsten Hoffnungen" muß also doch schon entdeckt worden sein; aber o weh — da der Biograph nach eifrigster Durchstudierung aller Zeugnisse in acht Gymnasialklassen das Resultat ziehen will, ergibt sich die beneidenswerte Erkenntnis: Schmidt war ein guter und fleißiger Schüler! Die Lehrer freilich, die Lehrer sind alle bewährt, einzelne bekannt, der Direktor gar berühmt: Georg Andreas Gabler, Nachfolger Hegels an der Berliner Universität. Ein begeisterter Anhänger Hegels — neue Ironie! — Lehrer Stirners, der niemals „versöhnen", beim allerschlimmsten „Gegensatz" Punktum, Halt machen wollte! Aber über den Schüler, wie gesagt, noch keine „besondere Note", keine einzige liebenswürdig-bissige Bemerkung über Betragen, Herrschsucht, „vorlautes Wesen" usw. usw. Schade, sehr schade; Schmidt scheint somit verdächtig, nahe bei den Musterschülern gestanden zu haben. — Acht Jahre Kulm, acht Jahre Bayreuth; aber nur die zweiten „bilden" ihn anscheinend, führen ihm alles erdenkliche Wissen zu. Soll ich indes sagen, mit welcher Landschaft, welchem Menschencharakter — nach Stirner ist es freilich nicht erlaubt, von so etwas zu sprechen — mir sein Denken tiefere Verwandtschaft zu haben scheint, so entscheide ich mich für die vasten Ebenen an der Weichsel. Die kahlen, ungeheueren Gefilde — der bleierne Himmel darüber — die mißtrauische Zurück-

gezogenheit der Menschen dort — der fegende Nordwind — erinnern in mancher Hinsicht an die schattenwälzende, anklagende, in ihrem weiten Ausholen dann doch grandiose Skepsis des „Einzigen".

Übrigens brauchen solche verschwiegenen Saaten, wirklich unverhüllt und an den Ähren statt allzu ähnlichen Halmen erkenntlich, erst beim reifen Manne ins Licht zu treten; sonst hindert uns nichts, vom Knaben anzunehmen, daß er eben wie alle Knaben, und vom Jüngling, daß er selbst noch Schwärmer, nicht Skeptiker — eben wie die meisten Jünglinge gewesen. Nach unmittelbaren Zeugnissen dürfen wir freilich noch immer nicht fragen, aber mittelbare sollten sich wohl erreichen lassen. Da stoßen wir gleich an der Eingangspforte des Stirnerschen Buches auf das interessante Kapitel über die menschlichen Lebensalter. Hören wir zunächst einmal, was da über die Kindheit gesagt ist. „Im Kindheitsalter nimmt die Befreiung" — als Befreiung von irgend etwas sieht Stirner das Leben in allen seinen Stadien — „den Verlauf, daß Wir auf den Grund der Dinge oder ‚hinter die Dinge' zu kommen suchen: daher lauschen Wir allen ihre Schwächen ab, wofür bekanntlich Kinder einen sichern Instinkt haben, daher zerbrechen Wir gerne, durchstöbern gern verborgene Winkel, spähen nach dem Verhüllten und Entzogenen und versuchen Uns an allem. Sind Wir erst dahintergekommen, so wissen Wir Uns sicher; sind Wir z. B. dahintergekommen, daß die Rute zu schwach ist gegen Unsern Trotz, so fürchten Wir sie nicht mehr, ‚sind ihr entwachsen' ... Hinter der Rute steht, mächtiger als sie, Unser — Trotz, Unser trotziger Mut." ... „Was Uns

erst Furcht und Respekt einflößte, davor ziehen Wir Uns nicht mehr scheu zurück, sondern fassen Mut. Hinter allem finden Wir Unsern Mut, Unsere Überlegenheit; hinter dem barschen Befehl der Vorgesetzten und Eltern steht doch Unser mutiges Belieben oder Unsere überlistende Klugheit. Und je mehr Wir Uns fühlen, desto kleiner erscheint, was zuvor unüberwindlich dünkte." ... Endlich sehr charakteristisch: „Durch Überzeugung bringt man Uns zu nichts, und gegen die guten Gründe, Grundsätze usw. sind Wir taub; Liebkosungen, Züchtigungen und ähnlichem widerstehen Wir dagegen schwer." Das klingt denn freilich schon bedeutend weniger nach dem „Musterknaben"; oder konnte so jemand schreiben, dem nicht irgendwelche tief ins Gedächtnis gedrückten Szenen der eigenen Kinderzeit wieder vor Augen standen? Erinnern wir uns auch, daß Johann Kaspar der „Einzige" — schon im Haus seiner Eltern war und blieb, denn ein Stiefschwesterchen, das er sogleich nach der Ankunft in Kulm erhielt, starb, kaum drei Jahre alt; vielleicht also war der Knabe, wie die Einzigen öfter, durchaus nicht so „gutgeartet", sondern sogar sehr eigenwillig und tyrannisch. Und nun der Jüngling, den wir zur Universität begleiten wollen, von dem wir direkte Schilderungen natürlich schon viel schmerzlicher vermissen — soll er uns länger unsichtbar bleiben? „Nicht bloß die Eltern, sondern die Menschen überhaupt werden von dem jungen Menschen besiegt; sie sind ihm kein Hindernis und werden nicht mehr berücksichtigt: denn, heißt es nun: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen ... Alles ‚Irdische' weicht unter diesem hohen Standpunkte in verächtliche Ferne zurück:

denn der Standpunkt ist der — himmlische." Und weiter: „Wir ‚hängen nun Unsern Gedanken nach' und folgen ihren Geboten . . ., Unsere Taten richten sich nach Unseren Gedanken (Ideen, Vorstellungen, Glauben)." . . . „Indes gedacht haben Wir auch schon als Kinder, nur waren Unsere Gedanken nicht . . . ein Himmel für sich . . . Wir dachten also wohl: die Welt, die Wir da sehen, hat Gott gemacht; aber Wir dachten (‚erforschten') nicht die ‚Tiefen der Gottheit selber'; Wir dachten wohl: ‚das ist das Wahre an der Sache', aber Wir dachten nicht das Wahre oder die Wahrheit selbst und verbanden nicht zu einem Satze ‚Gott ist die Wahrheit'" . . . „Den reinen Gedanken zutage zu fördern, oder ihm anzuhängen, das ist Jugendlust, und alle Lichtgestalten der Gedankenwelt, wie Wahrheit, Freiheit, Menschentum, der Mensch usw., erleuchten und begeistern die jugendliche Seele."

Haben wir irgendwelchen Grund, zu bezweifeln, daß so auch einst die „jugendliche Seele" Stirners ausgesehen habe? Wir haben sogar Bekräftigungen! Es war schon Suggestion, d. h. die Macht einer Idee, die den Jüngling von Bayreuth unmittelbar nach Berlin zog (im selben Herbst 1826, da er das Zeugnis der Reife mit der Note I und dem Prädikat „sehr würdig" erlangt hatte), und wir vermeinen deutlich den Einfluß Gablers zu verspüren. Der blickte ja nach Berlin damals, wie nur je ein Odin sehnsuchtsvoll nach dem Weisheitsbrunnen Mimirs geblickt haben mag; aber freilich, wer von den Geistigen blickte denn damals nicht dorthin —? Es kam eben nur darauf an, ob man sich überhaupt zu irgendwelchem „Kultus der Ideen" verstehen wollte; und dazu waren

damals in Stirner so gut wie in manchem anderen späteren Apostaten alle Keime gegeben! Dort aber, auf Preußens Katheder, saß Hegel!

Der Student Johann Kaspar Schmidt hat ihn gehört, wie es scheint sogar sehr eifrig und regelmäßig; und auch alle die Magnaten um ihn, Theologen und Geschichtsphilosophen der Hegelschen Rechten und Linken. Viel wichtiger jedoch — im positiven Sinne — ist es vielleicht, hier noch Schleiermacher zu nennen, zwar auch einen „Ideengläubigen", durch den aber doch in Stirner ganz wohl der Keim jenes leidenschaftlichen Hasses gesenkt sein könnte, mit dem beide das Menschheitsideal des 18. Jahrhunderts, die öde Gleichmacherei des „allgemeinen Menschen", verfolgt haben. Vorläufiges Ziel des Studenten war indes die Gymnasialkarriere; und so als Altphilologe, der auch eine ganze Menge Geschichtswissenschaft berücksichtigen mußte, hat er wohl hier in dieser ersten Berliner Studienzeit vor allem jene größeren historischen Kenntnisse u. a. nebenher erworben, deren glänzende Verwertung wir im Hauptwerk bewundern. Wenn wir nun aber auch alle Ursache haben, eine gewisse Begeisterung noch in diesen ersten Berührungen mit Hegelschem Bannkreis und Hegelscher Atmosphäre zu vermuten, so wissen wir doch leider nicht das geringste, wie lange diese Stimmung angehalten und ob sie noch währte, als er nach zwei Jahren Berlin verließ, um in Erlangen weiterzustudieren. Dort hatte er Verwandte seiner Mutter; aber wenn dies auch ein Grund für den Universitätswechsel — vollends bezaubert dürfte er nicht mehr von der Berliner Hochschule gewesen sein und die Ansicht, nur an ihr „etwas Rechtes" zu lernen, jedenfalls

auch nicht mehr gehabt haben. Übrigens müssen sich gerade in diesen nächsten vier Jahren bedeutende Wandlungen in dem jungen Menschen vollziehen, aber das Orakel erteilt auf Befragen nur dunkle Antwort. Ein bedeutendes Nachlassen des Studenten, soweit es die offiziellen Kollegia betrifft, ist zu bemerken; ist er unzufrieden mit dem gewählten Beruf, hat Kämpfe mit den Eltern? Im Sommer bleibt er weiter immatrikuliert, hält sich aber gar nicht in Erlangen auf, sondern bringt fast ein volles Jahr auf einer Reise durch Deutschland zu; danach scheint es ausgeschlossen, daß etwa Not, versagende Geldmittel ihm das fernere Studieren verwehrten. Überhaupt spricht nur eines gegen die Annahme, daß, wenigstens zunächst, irgendwelche innerlich ausbrechende Unlust sein Studium für Jahre unterbrochen habe: nämlich der angestrengte, zielstrebende Eifer, mit dem er schließlich doch, nach dreiundeinhalbjähriger Unterbrechung, zur Philologie zurückkehrte und mit fernerer Überwindung größter Hemmnisse und Schwierigkeiten dann nicht ruhte, bis das Staatsexamen absolviert war. Aber eben dies besagt auch am Ende — gar nichts. Blutwenig ist, was die eigentliche Chronik aus diesen dreieinhalb Jahren zu melden weiß, und enthält fast gar keine Aufschlüsse. Nach der Reise sucht er Königsberg auf, läßt sich dort zum dritten Male immatrikulieren, geht jedoch abermals in keine Vorlesungen; vielmehr hat er dort in Königsberg gewisse „Angelegenheiten seiner Familie" zu besorgen. Ein weiteres Jahr verbringt er in Kulm bei seinen Eltern, „gezwungen durch häusliche Verhältnisse". Weder die einen noch die anderen sind bekannt; wir wissen nur, daß Baller-

stedt seine Apotheke wieder verkauft hatte und als Privatmann lebte, von der Mutter erfahren wir zwei Jahre später, daß sie „geisteskrank" geworden — hieraus irgendwelche Schlüsse ziehen zu wollen, würde uns gänzlich ins Reich der Hypothese versetzen. Aber wenn der Sohn in dieser ganzen Zeit „seine philosophischen und philologischen Studien privatim keineswegs vernachlässigt" haben will, so nimmt es doch wunder, da er in Königsberg schon immatrikuliert war und dort einmal lebte, daß er nicht wenigstens die leichte Mühe in acht nahm, seine Semesterzahl zu erhöhen. Freilich kann auch jene Bemerkung über seinen Privatfleiß einzig für die Behörde geschrieben sein, da sie sich in einem offiziell für das Staatsexamen erforderlichen „Curriculum vitae" befindet; womit wir nicht bezweifeln, daß er sich eifrigst fortgebildet habe — ob aber gerade in den für sein Fach wichtigen philosophischen und philologischen Materien? Weniger Bedeutung wollen wir dem Umstand beimessen, daß sich Feuerbach 1828 an der Erlanger Universität habilitierte und sogleich mit einer Kritik an Hegel vorgegangen war; wer achtete wohl auf den jungen Privatdozenten, und es liegt auch nicht das geringste Zeugnis vor, daß Stirner ihn kennen gelernt, geschweige damals schon Notiz von ihm genommen. Und doch können wir uns dem Eindruck nicht verschließen, als sei jetzt eine innerliche Krise in den Menschen gekommen, die ihm bei aller Gewissenstortur, mit der solche frühesten geistigen Revolutionen — und sei es in einem Stirner — aufzutreten pflegen, fürs erste die Fortsetzung desselben Studiums unmöglich macht. Darüber Auseinandersetzungen mit der

Familie; wie in einem Schmollwinkel lange Zeit bei den Eltern in Kulm. Und dort — und das ist das Allerwichtigste vielleicht — der endgültige Beschluß, sein Studium, und zwar dasselbe Studium, das der Vater begünstigt, trotz allem zu Ende zu führen; was für ein moralischer Spleen, es nicht zu tun?! Hier wäre denn zugleich die erste innere Verhärtung entstanden und damit der erste Keim zum späteren Doppel-Stirner gegeben: konziliant nach außen, unbiegsam, radikal im Innersten! Ist es nicht gänzlich gleichgültig, womit ich meinen Leib ernähre, mich von der Familie unabhängig mache, da es doch augenscheinlich nur auf das Durchsetzen meiner Gesamttatsache — wenig auf deren Mittel ankommen kann?! Ich werde nun Gymnasiallehrer, sogar sehr eifrig will ich's betreiben; und indem ich eine Zeitlang ganz gewissen und bestimmten Zwecken zu dienen scheine, unbeirrt auch die Probelektionen im Katechismus halte, so erfülle ich damit nur eine der tausend Formen, in denen das Ich sich gegen alles Äußere behauptet, um es sich allmählich selbst untertan zu machen . . .

Aber dies alles — und damit kehren wir zur Chronik zurück — bloße Vermutung! Tatsache ist, daß Schmidt 1832 nach Berlin zurückkehrt und nun „in einem ausgedehnten Studienplan, den er entworfen, zeigt, wie ernst es ihm mit seiner Absicht der Wiederaufnahme und Vollendung seiner Studien" (Mackay) ist. In Berlin sind große Veränderungen vor sich gegangen: Hegel ist tot, und schon ist ein Mann ganz entgegengesetzten Geistes mit gelehrt-exakter Forschung am Werke, die erste Minierarbeit am Riesenbau des Dialektikers zu vollführen. Dieser Mann ist Tren-

delenburg und wird nun Schmidts Lehrer; ein eigenartiges Gedankenspiel muß sich vollziehen und das Resultat — weder Hegel noch Aristoteles sein. Aber so eifrig der Anlauf genommen ist, Schmidt verfällt in Krankheit, und abermals ist halbjährige Unterbrechung die Folge. Der Genesene geht indes nur mit verdoppeltem Fleiß auf sein Ziel los und meldet sich schon ein Jahr darauf zum Examen, da besucht ihn von Kulm her unerwartet die Mutter, bei der die Psychose ausgebrochen war, und der Sohn muß sie pflegen. Endlich, Ende 1834, ist er mit den zwei erforderlichen schriftlichen Arbeiten fertig, und April 1835 besteht er die mündliche Prüfung. In zweierlei Hinsicht ist diese Zeit geeignet, Schmidt, wiewohl ganz von fern noch, in allenfalls deutlicherem Licht erblicken zu lassen. Zuerst nämlich im Spiegel der einen jener Arbeiten — die andere, als Übersetzung, kommt wenig in Betracht — einer Abhandlung „über Schulgesetze", welche als allererstes von ihm selbst herrührendes Dokument nicht genug beachtet, immerhin aber als Ausdruck der Persönlichkeit nur mit Vorsicht gedeutet werden kann, weil schon das aufgetragene Thema, wie man sieht, gänzlich unstirnerisch ist und so — je nach dem damaligen Stande seiner Entwicklung — der Kandidat entweder sehr mit Fleiß oder nur unabsichtlich die gezogenen Grenzen innegehalten hat. Der Biograph findet allerdings, daß schon in dieser Arbeit „der Gedanke lebt und leitet, der später als lodernde Flamme weithin die Welt erleuchten sollte"; das wird uns denn bei der Entwicklung des Stirnerschen Denkens noch zu beschäftigen haben. Aber sehr wichtig können für uns in zweiter Linie auch die Urteile der Examinatoren

über den Prüfling sein, ohne daß wir auf den ersten Sinn dieser Urteile heute eben beschränkt wären. Schmidt hatte sich zu viel übernommen, da er in nicht weniger als fünf Fächern, für die unteren Klassen außerdem noch „in den übrigen Gegenständen" geprüft zu werden verlangte; hieraus erklären sich am einfachsten die Lücken, welche zumal in der Gesamtbeherrschung des gewöhnlichen Lernkrams überall zutage traten. Dagegen rühmt Trendelenburg den „zusammenhängenden Vortrag, der in Form und Inhalt sehr gelungen war", den „Fluß der Rede, der sich fast selbst überschlug" (bis er den Eindruck von etwas Auswendiggelerntem machte!), sowie ein „unverkennbares Talent in allgemeiner und folgerechter Behandlung der Begriffe"; Meineke hebt dazu seine „spekulative Fähigkeit" hervor. Dann aber sollen ihn wieder an der „freien und natürlichen Auffassung vorgefaßte philosophische Formen, die er dem Gegenstande willkürlich anpaßte", gehindert haben: sollten das andere als — Hegelsche gewesen sein, oder hat Trendelenburg nur den von ihm bekämpften Spuk stets in der Nähe gewittert? In Grammatik und Mathematik legt er sehr wenig Ehre ein; und ganz allgemein wird die geringe pädagogische Befähigung bemerkt. „Der Kandidat ging in eine Unterredung mit den Schülern nicht ein", und die „Gleichmäßigkeit seiner Rede ermüdete schließlich"; ein anderes Mal verwirrt er die Versuchsobjekte sichtlich durch das „Gekünstelte mancher Gedankenbestimmungen", und dann wieder hat sein Vortrag etwas „Mattes und Einschläferndes". — Sieht man nicht, wie bei diesen Urteilen die Figur des Kandidaten in leisen Umrissen auftaucht?

Aber merkt man auch nicht, was hier vorgegangen ist? Das — ein Lehrer? So gut könnte ich jeden Pedanten schon einen begabten Pädagogen nennen, wie der Laie fortwährend geneigt ist, eine gewisse nervöse Scheu vor der Öffentlichkeit und eine daraus entspringende Gezwungenheit der Bewegungen mit innerer Pedanterie zu verwechseln. Dieses ganze Gebahren Schmidts ist ein krampfhaftes, aufgeregtes; sich selbst überwindet er mit äußerster Anstrengung, da er mit angespannter Hartnäckigkeit auf dieses Examen überhaupt losarbeitet; aber er hat sich's in den Kopf gesetzt, und es muß wohl auch der materiellen Frage wegen sein — und da begeht er den zweiten Schritt, den man in solchen Fällen tut: er meldet sich zu noch übertriebeneren Leistungen, als er sie ohnedies zu vollbringen nicht imstande ist! Der Kandidat wußte doch, daß er z. B. in Mathematik nicht bestehen werde; aber das ist gerade das Charakteristische, daß er auch nicht an den Ausfall einzelner Fächer denkt, sondern daß er, unpraktisch, in vielem die höhere Stufe seines Allgemeinwissens dartun zu können hofft und doch wiederum in der Absicht, praktisch zu sein, mit mehr Fächern auch mehr Aussicht auf die umfassendere facultas docendi zu haben glaubt! Ist es nicht, als ob wir ihn dann sehen, vor jeder neuen Aufgabe sich immer erst von neuem überwindend, jetzt aber vom Klang der eigenen Stimme ermutigt, nicht rechts nicht links blickend, aus dem Vorrat eigener Gedanken holend — bis es zuletzt gar so abschnurrt, als sei's einstudiert? Nein, memoriert zu haben scheint er nicht allzuviel — vielleicht gehörte er zu denen, die gar nicht memorieren können; dafür aber, wenn dann das

Schweigen bisweilen gar zu peinlich wurde — sollte er seinen Lehrer gar hin und wieder düpiert haben, indem er sich noch rasch an die dialektischen Kunstfechterstückchen seines ehemaligen Meisters erinnerte und wirklich aus „vorgefaßten Formen" herauszog, was nur zu ziehen war? — Auf Unterredungen mit den Schülern läßt er sich gar nicht ein, es kommt ihm auch nicht darauf an, sie gelegentlich zu verwirren; und er, der Lehrer vor der Klasse, redet „matt und einschläfernd", als ob er mit sich rede — sehr charakteristisch!

Es ist schlimm, daß wir an solche Lakonismen aus Stirners Leben überhaupt anknüpfen müssen; aber anderes liegt eben nicht vor. Jedenfalls, meinen wir doch, leuchtet so viel ein, daß diesen Mann der Staat als Lehrer (wie er überhaupt in keinen Beruf taugte) nicht brauchen konnte; wo war nur das feste und sichere Auftreten, wo „der Brustton der Überzeugung", mit dem andere doch wenigstens „Wirkungen" auf die jungen Herzen erzielen, wenn auch sonst nichts da ist, was man das gewirkte Gute usw. nennen könnte!? Nur die „bedingte facultas docendi" erhielt daher Schmidt, und zwar mußte jedenfalls das unentgeltlich an einer Schule absolvierte Probejahr vorangegangen sein, um den Erfolg aller Mühe auch dann noch problematisch zu lassen. Vielleicht hat er nun auch darin einen faux pas begangen, daß er für dieses Probejahr eine Realschule wählte — vielmehr die einzige bisher in Berlin bestehende, von dem damaligen Direktor Spilleke in ihrer Form erst geschaffene; sie war noch immer mehr „Versuchsanstalt", die Regierung doktorte noch immer an ihr herum, und eigentlich

begünstigt blieb doch nur das humanistische Gymnasium. Stirners Aufmersamkeit aber mag die Schule gerade wegen ihrer Reformideen auf sich gezogen haben, und hier haben wir dann allerdings ein Zeugnis, wonach es ihm beim Lehrberuf sogar besonders gefallen haben könnte: er bleibt nicht nur die vorgeschriebene Zeit, sondern, wie es heißt, „aus Liebe zur Sache und zur Anstalt" sogar noch ein halbes Jahr länger. „Aus Liebe zur Sache und zur Anstalt"; aber weiß man denn, ob er nicht bloß offiziell diese Meinung erwecken, vielleicht auch durch so bekundeten Eifer das geringe Examensresultat wettmachen wollte, da es ihm doch nach allem durchaus auf die schließliche feste Versorgung angekommen zu sein scheint? Aber, wie vorauszusehen, das jetzt eingereichte Gesuch um eine besoldete Anstellung bleibt unberücksichtigt; Stirner, der in allen Nachschlagebüchern als „Gymnasiallehrer" figuriert, ist niemals Gymnasiallehrer gewesen.

Und nie soll er auch nur wieder einen Versuch gemacht haben, es zu werden! Die Feststellung dieser höchsten Wahrscheinlichkeit vermag für sich genommen ein solches Licht zu verbreiten, daß man aufhören sollte, von Stirner weiter als einem Unverstandenen, Nichtzuverstehenden zu sprechen! Aber dieser Mann ist ja ein Passiver! Dieser Mann stand ja von Anbeginn ganz dicht bei den Träumern und Sichtreibenlassenden, bis er wie alle Träumer zum Ankläger und Skeptiker wurde — dieser Mann hat ja auch bisher, soviel „Eifer" der Biograph auch gefunden haben will, die Arme nur gebraucht, um sich genau das Plätzchen, auf dem er stand, frei zu erhalten, dieser Mann hat bisher gestrebt, weil man das von Berufs wegen so tut und weil's

auch so eine Art Ausruhen in anderer Hinsicht verstattet, und dann — ja dann, weil's doch auch „reale Mächte" im Leben geben soll! Gewiß — ich werde sie genau nach den Regeln der anderen mit dem Sturmbock angreifen, sie mir zu „unterwerfen" suchen; aber wenn sie nicht nachgiebig sind, auf den ersten tadellosen Wurf nicht fallen — ist's meine Schuld? Mehr noch — ist's überhaupt ein Unglück? Ich lebe ja doch! — So beschrieb der Mann schließlich folgerecht alle Wege, die nur je, nach dem Buchstaben nämlich, zu einem Ziele führen sollen, aber darüber hinaus — tat er nicht das Geringste. Bemerkt man nicht, wie der Mensch eigentlich schon jetzt, durch alle diese Jahre, in kolossaler Einsamkeit dasteht? Ganz unnütz des Biographen Bemühen, mehr der Zeugen schon aus dieser Zeit der Entwicklung ausfindig machen zu wollen! Dieser Mensch tut scheinbar alles für einen Beruf — aber das Allerwichtigste dazu, Freunde und Freundschaften erwirbt er sich nicht! Lacht man nicht? Er, der Einsame, will in die verklausulierten Kammern des Staates eindringen! Er lebt in Berlin, aber von irgend einem der Besuche, die die Studenten zu machen pflegen, bei Gönnern und Professoren, hört man nichts. Nie hat er sicherlich eine Größe, einen berühmten Mann, persönlich aufgesucht. Nie hat er um Empfehlungen sich bemüht. Nie ist er zum Minister Altenstein gegangen — um dieses Paradoxon auch nur zu wagen. Weiß man, was Feuerbach für tausend Wege und Bemühungen versucht hat, ehe er zum Einsiedler von Bruckberg wurde? Bei Stirner ist alles wie aus einem Gusse; diese Natur konnte nicht zum staatlich angestellten Beamten werden — und sie wurde es nicht.

Genau zu diesem Bilde paßt alles, was wir aus den nächsten Lebensjahren Stirners erfahren. Er war 1833 in Berlin zu der Hebamme Burtz gezogen, und da er sich dort behaglich genug fühlte, so zog er, kann man sagen, für die nächsten zehn Jahre auch nicht wieder von ihr fort, selbst häufige Umzüge mit ihr teilend. D. h. einmal verließ er sie doch, aber da mag sie selber gern ihre Einwilligung erteilt haben: sie hatte es verstanden, nach vierjährigem Zusammensein ihre zweiundzwanzigjährige Enkelin mit dem „stillen, anspruchslosen" Mieter zu verheiraten. So wird man wohl sagen dürfen, obwohl wiederum die Akten schweigen und der Biograph beinahe etwas von wirklicher Liebe und Eheglück durchblicken lassen möchte. Aber in dieser Scheu, nach irgendwelcher Richtung hin mit der nüchtern-alltäglichen Außenseite der wirklichen Dinge in zu nahe Berührung zu kommen, war Stirner ja Aristokrat durch und durch; wir halten es für ausgeschlossen — nicht, daß er auch jetzt ein gleichmäßig „glückliches" Familienleben zu führen wußte, wohl aber, daß seine Seele bei dieser Tochter des Volkes im tieferen Sinne etwas empfand. Wird uns doch auch gerade aus dieser im ganzen nur dreiviertel Jahr dauernden Ehe jener mehr als Bände verratende Zug der Stirnerschen Psyche mitgeteilt, wonach er seine Frau, als diese sich einmal im Schlaf zufällig entblößt hatte, nicht mehr habe berühren können. Diese äußerste Sensibilität, dieses rasche Sichinsichselbstzurückziehen beim fernsten Anklingen von Dissonanzen, charakterisiert das ganze Wesen des Mannes; aber man soll weitergehen und tiefer verstehen, daß solche Schlünde der Aversion sich so dauernd auch nirgends

auftun, wo sie nicht eben schon vorher leise verdeckt lagen. Die Ehe war Ende 1837, also kurz nach dem Mißerfolg des „Schulamtskandidaten", geschlossen worden, schon im August des nächsten Jahres starb, an einer zu frühen Entbindung, samt dem Kinde die junge Frau, und der Verwitwete zog, wie angedeutet, wieder zu ihren Angehörigen.

Aber wie hatte er heiraten können? Ich vermute, daß ihn der Tod seines Stiefvaters Ballerstedt in Kulm, der kurz vorher erfolgt war — die Mutter, ihrer Geisteskrankheit wegen wohl nur nominelle Erbin, bleibt von nun an total verschollen —, in den Besitz eines kleinen Vermögens gesetzt hat. Gewiß nur eines sehr kleinen; schon im nächsten Jahr mag es aufgezehrt gewesen sein, und nun hieß es trotz allem, sich nach irgend „etwas Festem" umsehen, irgend einer Anstellung, die auch nur halbwegs in das Wesen dieses Menschen hineinging. Und es glückte ihm, wie ich meine, das sozusagen Geräuschloseste, das Unbestimmteste und gleichsam am wenigsten die eigene Haut Ritzende zu finden, nämlich Privatlehrer an einer höheren Töchterschule zu werden. Aber ein Lachen wird gehört; die Allerklügsten, sie werden gar nicht müde, auf diesen „großen Witz" hinzuweisen, diesen gröbsten Gegensatz zwischen Denken und Leben, Theorie und Praxis. Natürlich, das sagen auch wir, eine neue und auffallende Ironie im Leben dieses Mannes: sowie nämlich schon der gesamte äußere Zuschnitt darin verpfuscht, auf Ironie überhaupt angelegt war. Der hätte freilich in allen seinen Teilen ganz anders und größer ausfallen müssen: unabhängiger Graf etwa, wie Tolstoi, große Besitzungen, Nahrungssorgen etwa so viel, wie

sie ein Vanderbilt hat. Daß die staatliche Anstellung an einem Gymnasium natürlich die zehnfach stärkere Ironie gewesen wäre, sehen die meisten gar nicht. Aber es kommt noch viel ärger: die Schulvorsteherinnen, Madame Gropius, später die Fräulein Zepp, schätzen ihn seines „höflichen und ruhigen Wesens" halber, und auch bei den Schülerinnen ist er „sehr beliebt"; und ein durchaus ernst zu nehmender Gelehrter fragt — wo hatte denn nur „der Erzketzer seine Seele"? Der Erzketzer hat nämlich wirklich, und obendrein während dieser Lehrzeit, einmal niedergeschrieben: „Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern!" Aber weil er, dem die menschlichen Ordnungen leicht genug waren, um mit ihnen Ball zu spielen, in der ersten Mädchenklasse Geschichte und Literatur gab, weil er, der einzelne, sich im Innersten als durchaus ebenbürtigen Gegner eines ganzen großen Staatswesens wußte und empfand — darum hätte er wohl in halberwachsenen Töchtern, in dem Kreise also, auf den er doch zunächst zu wirken vermochte, die Saat seiner Ideen allererst großziehen sollen? O nein, ich stelle ihn mir sehr gut vor, wie er sich sogar an Madame Gropius' spezielleren Lehrplan — froh, ihn nicht selbst ausarbeiten zu müssen — recht gern gehalten haben mag; jetzt ist mit den Schülerinnen die „Jungfrau von Orleans" zu lesen, dann etwa die „Iphigenie" uff. Das Antiquariat Max Harrwitz in Berlin hat ein Buch aus Stirners Privatbesitz, das um diese Zeit vielleicht von ihm benutzt worden ist: eine — Düntzersche Fausterklärung, Köln 1836, die, nach den vielen an den Rand notierten Zahlen zu schließen, genauer durchgearbeitet und gut und gern

als „Faden" gebraucht sein mag . . . Statt dessen scheinen manche zu verlangen, er hätte lieber entweder verhungern, oder den Mädchen seine Theorie von den sittlichen Konflikten in der Tragödie klarmachen sollen, die alle den Stoff zu komischen Heldengedichten eher als zu Tragödien abgäben. Die einzige Konsequenz seiner Lehrtätigkeit aber — man brauchte nach Lage der Dinge nicht einmal diese zu erwarten — hat Stirner selbst gezogen: kurz bevor sein Werk erschien, gab er die Stellung bei den Fräulein Zepp, nachdem er sie fünf Jahre, von 1839—1844, innegehabt hatte, wieder auf.

Aber unterdessen — der Biograph jubelt — ist es in diesem Leben, zu dem jetzt doch schon Lehrerinnen und Schülerinnen einige kleine Urkunden beisteuern, überhaupt viel klarer und deutlicher geworden: Stirner verkehrt seit Anfang der 40er Jahre, man höre und staune, anscheinend allen sichtbar, vom hellsten Tageslicht bestrahlt, in einem Kreise, der in vormärzlichen Tagen viel von sich reden machte und in der allgemeinen Geschichte der 48er Zeit erhalten bleibt. Dieser Kreis waren die sogenannten „Freien", nach dem Besitzer der Weinstube, in der sie verkehrten, auch der „Hippelsche Kreis" genannt. Kein Verein etwa, keine feste Genossenschaft, in seinem steten Sichdehnen und Verengen, Öffnen und Schließen, Fluten und Ebben vielmehr schon äußerlich so recht ein Bild der hundert Köpfe und — Sinne, die sich hier unablässig kreuzten. Darum wird dieses Bild selbst aber auch stets ein „schwankendes in der Geschichte" sein, und es lassen sich sehr schwer auch nur ein oder zwei der passenden Epitheta finden, mit denen man ein allen

Teilnehmern gemeinsames Wollen oder selbst nur „Gerichtetsein" charakterisieren könnte. Am besten möchte man sie noch sämtlich in eine Kategorie der „Unzufriedenen" fassen; dies nämlich läßt allenfalls die geistige Brücke erkennen, durch die hier alle — selbst konservative Elemente! — gewöhnlich unterschiedslos in einen Zusammenhang mit der Revolution gebracht werden, den sie tatsächlich, oder als Personen, vielleicht mit zwei, drei Ausnahmen, nicht mehr gehabt haben. „Unzufriedene"; aber womit unzufrieden? Nicht zwei oder drei wiederum, die über dasselbe unzufrieden waren; der eine über den Staat, der andere über die Religion, der dritte über die Gesellschaft usf. Viele verkehrten in dem Kreise, die später seine Feinde wurden, so, bis 1840 etwa, Karl Marx und Friedrich Engels, die ihn nach fünf Jahren einmal in einer bitter-höhnischen Satire übel mitnahmen. Die verschiedenen Zeitströmungen, die sich damals in Deutschland ein Rendezvous gaben und sämtlich miteinander in erbosster Fehde lagen, um sämtlich zuletzt von der gleichmachenden Reaktion verschlungen zu werden — hier bei Hippel fanden sie ihren Widerhall, und es soll an wüsten und tollen Lärmszenen nicht gefehlt haben; Szenen, denen noch der eigentliche Gegenstand des Streites zugrunde lag, und — Szenen, wo er vielleicht schon vergessen war und nur die allgemeine Aufregung der Gemüter in erleichternden Zynismen sich Luft machte. An der Tafelrunde nahmen auch Damen teil, so etwa vom Schlage unserer heutigen Studentinnen und Emanzipierten; Grund genug für den deutschen Bierphilister, um sehr bald den „Ton" des Kreises überhaupt zu verdächtigen und in Verruf

zu bringen. Und aus solcher zwiefach traditionellen Einkleidung läßt sich denn für uns Heutige das Urteil über ihn nicht mehr reinlich herauslösen: einmal nämlich nicht aus allerlei Skandalgeschichten, die über ihn erzählt werden, und zweitens nicht aus den widersprechendsten, immer aber einseitig-parteiisch gefärbten Urteilen vorübergehender, hervorragender Besucher. Daß man aber überhaupt zu Hippel gehen zu müssen glaubte, um die rechte Witterung für den geistigen und politischen Horizont jener Jahre zu erkunden, drückt für sich allein und am allerbesten die eigentliche Bedeutung des Kreises aus. Wenn dagegen der schon oben zitierte Forscher mit der Signatur „Bohème" und „geistiges Messerheldentum" ein äußerst geringschätziges und vernichtendes Votum über ihn abgegeben haben will, so werden uns im Gegenteil schon einige der dort auftauchenden Namen wie die von Bruno Bauer, Wilhelm Jordan, Rudolf Gottschall, Julius Faucher und — last not least — der Stirners den bei weitem vorurteilsloseren Begriff der Sache von vornherein übermitteln.

Was aber will nun eben Max Stirner, der „Ruhige und Stille", in dieser Gesellschaft, die, was sie auch gewesen sein mag, den lauten Lärm des Tages und der Gasse jedenfalls nicht gescheut haben kann? — Umsonst der Jubel des Biographen, hier endlich aus dem Vollen schöpfen zu können — verfrüht aber vor allem jede Hoffnung, mit der gewöhnlichen Dutzendpsychologie in die Seele des Mannes dringen zu können, so etwa, indem man rasch die Brücke von den Revolutionären zum Radikalen schlägt und, während die anderen vielleicht die „Konstitution" von

allen Tischen brüllen, ihn das bis dahin nur mühsam zurückgehaltene Wort „Umsturz" hineinschmettern hört. Das gerade Gegenteil: „So laut und lärmend es sonst bei Hippel zuging, so still und zurückhaltend verhielt sich Stirner." (Mackay.) Ja, ist es doch vornehmlich der Kreis, dem wir das Bild des stillen, undurchdringlichen Menschen überhaupt verdanken! Er sitzt unter all den Aufgeregten „stillvergnügt", „behaglich", „wie ein Genußmensch", dem Rauch seiner Zigarre nachblickend. Ja — und wenn er nun noch wirklich schwiege, so andauernd schwiege, daß seine Schweigsamkeit auffiele, alle möglichen Schlüsse zuließe! Aber, o nein: jetzt ist er ja in offenbar ganz angeregtem Gespräch mit seinem Nachbar! Und hat sich nun eine allgemeine Unterhaltung entsponnen — o, er ist weit davon entfernt, mit dem überlegenen Lächeln des Satans dabeizusitzen, nur zuzuhören. Er lächelt wirklich; jetzt hat er sogar seine eigene, unmaßgebliche Meinung, nur nicht so hitzig wie die anderen, dazugegeben. Ein rechter „höherer Mädchenlehrer". Es ziemt sich natürlich nicht für ihn, Zynismen einzustreuen; aber — Himmel, wer kennt alle die verschwiegenen Abgründe der menschlichen Seele! — ist ein kühnes Wort mal beim andern heraus, soll er nicht auch herzlich mitlachen? Als Student hätte er sich ebenso betragen . . . Und die natürlichste Konsequenz — schon wird uns unheimlich zumute — stellt sich wie von selbst ein: die anderen nehmen ihn auch genau so, wie er sich gibt! Meisterhaft ist's geglückt! In allen hat er das Gefühl erweckt — als ob er gar nicht dabei säße. Gewiß, er würde fehlen, wenn er nicht dabei wäre. Aber das ist es ja eben: er hat

es verstanden, zum täglichen Wandschmuck zu gehören; nicht dieser — der kahle Fleck erst wäre bemerkt worden!

Und dann steht dieser selbe Mann von den Sitzungen auf und schreibt vielleicht noch in derselben Nacht: „Das Beste an der Sache ist, daß man dem Treiben ruhig zusehen kann mit der Gewißheit, daß die wilden Tiere der Geschichte sich ebenso zerfleischen werden, wie die der Natur; ihre verwesenden Kadaver düngen den Boden für — Unsere Früchte . . ." („Der Einzige 2c." S. 78.)

Und dann auch wieder macht derselbe Mann mit den „Freien" sommerliche Ausflüge nach dem Spandauer Bock, nach Treptow, ist wieder „harmlos vergnügt". Geht auch wohl ab und zu mit einem viel Jüngeren auf dessen „Bude", ißt Pfannkuchen und trinkt „selbstgemachten Kaffee", ohne den Gastgeber zum Dank dafür über die Person seines Gastes näher aufzuklären; feiert „im Kreise guter Freunde" die Silvesternacht und hat keinen einzigen — Freund!

Kann man sagen, daß sich unser erstes Bild von dem Menschen Stirner durch die laute und aufgeregte Gesellschaft, in die er plötzlich gekommen ist, irgendwie verschoben hat? — Doch, in einigem ja; soviel nämlich, wie eine Zeit von ungefähr zehn Jahren, die Übergangszeit vom Jüngling zum Mann, rein von innen heraus an dieser Natur entwickeln mußte; dagegen aber sind die äußeren Faktoren abermals gering . . .

„Den Mann scheidet es vom Jüngling, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im argen zu wähnen und verbessern, d. h. nach seinem Ideale modeln

zu wollen; in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem Interesse verfahren müsse, nicht nach seinen Idealen ..."

„Erst dann, wenn man sich leibhaftig liebgewonnen und an sich, wie man leibt und lebt, eine Lust hat — so aber findet sich's im reifen Alter, beim Manne —, erst dann hat man ein persönliches oder egoistisches Interesse, d. h. ein Interesse nicht etwa nur Unseres Geistes, sondern totaler Befriedigung, Befriedigung des ganzen Kerls, ein eigennütziges Interesse ..."

„Darum zeigt der Mann eine zweite Selbstfindung. Der Jüngling fand sich als Geist und verlor sich wieder an den allgemeinen Geist ...; der Mann findet sich als leibhaftigen Geist ..."

„Wie Ich Mich hinter den Dingen finde, und zwar als Geist, so muß Ich Mich später auch hinter den Gedanken finden, nämlich als ihr Schöpfer und Eigner. In der Geisterzeit wuchsen Mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie Fieberphantasien umschwebten und erschütterten sie Mich, eine schauervolle Macht. Die Gedanken waren für sich selbst leibhaftig geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig ..."

„Stieß Ich als Geist die Welt zurück in tiefster Weltverachtung, so stoße Ich als Eigner die Geister oder Ideen zurück in ihre ‚Eitelkeit'." (Der „Einzige ..." S. 21 ff.)

So Worte Stirners; und hier wird schwerlich jemand zweifeln, daß er ein Selbstbekenntnis des Mannes vor Augen habe.

Wie war das alles gekommen? Der alle harten Grenzen der Wirklichkeit überfliegende Idealist; der abermals alle Ufer überrennende — Realist?

Beides aus derselben Quelle, die wir schon andeuteten; die Woge seiner Jugend brach sich schließlich an Steinen, Grenzen, Schranken —, die im Grunde nur diese hypersensible, allzuleicht überreizte Seele gesehen, zum Teil sogar nur vermutet hatte, und im Anprall zurückschäumend, murmelte sie dumpf, anklägerisch — skeptisch — auflösend ...

Nur ein einziges Mal hatte er seine Fühlhörner an reale Ordnungen streifen lassen — und hatte sie rasch wieder zurückgezogen: sie waren hart; man kommt da nicht hinein. So ohne Freunde, Verbindungen, Protektionen bekommt man nichts. Darum nur noch immer fester in sich hineingewickelt — es ist doch das einzige, was man nicht verlieren kann. Aber Enttäuschung! — auch von da innen her ist für die Länge der Zeit nichts zu erwarten ... Schon stockt's ...; und schon steht auch äußere Not vor der Tür ... Die Schriften jener Jahre sind schon von ihm verschlungen; vor allem das damals ungeheures Aufsehen erregende „Leben Jesu" von Strauß: vielleicht stand Befreiung darin? Befreiung nicht; aber dem Alleinstehenden muß unwillkürlich der Gedanke kommen, was für volkbewegende, massenanpackende Ideen doch noch zuweilen in die allernüchternste reale Erscheinungswelt treten können. Das ist eine Art Verbindung wieder ... Er muß die Lehrerstelle annehmen; dem Lehrer wird aus nächster Nähe Gelegenheit geboten, all den alten Unsinn, mit dem neueste Generationen immer noch aufgepäppelt werden, wiedergekäut zu

sehen. Wußten etwa nicht schon sehr viele der Erwachsenen, daß Strauß manche Wahrheit enthielt? Darum tut doch der gute alte Katechismus seelensruhig und unschuldig, als wüßte er von nichts, und wird wahrscheinlich nach hundert Jahren auch noch so tun. Ideen verlieren ihren Glorienschein . . .; der Mann wird schärfer. Aber eines freilich glaubt er noch: daß doch wenigstens andere, die mit klammernden Organen ausgerüstet sind, immer einen starken Wirklichkeitssinn besaßen, durch dick und dünn zu gehen verstanden, bald schmiegsam, bald draufgängerisch waren — daß die es wenigstens in der Welt zu etwas brächten. Da saß er mit einem gewissen Bruno Bauer noch 1827 im Kolleg bei Hegel; wie hatte sich dieser Mensch entwickelt! Der Minister selbst, Minister Altenstein, hatte ihn gleich anfangs unter seine Fittiche genommen, und ob dieser Schützling auch sehr bald ein verdächtig selbständiges und eigentümlich rebellisches Wesen angenommen — noch heute sitzt er auf dem Lehrstuhl zu Bonn, und seine Feder ist gefürchtet in Deutschland . . . Und nun auf einmal, Anfang der 40er Jahre, die wiederum durch ganz Deutschland hallende Kunde: Bruno Bauer abgesetzt, recht eigentlich auf die Straße geworfen! Welchen Eindruck muß das auf ihn machen, der dem Treiben der Welt bisher immer noch vom Dachstübchen der Hebamme Burtz zugesehen! Standen nicht einmal diese tiefgewurzelten Menschen, der Erde heimischste Insassen, fest — nun, so trennten ihn selbst auch nicht mehr so kolossale Abstände von ihnen, den realen Weltbürgern . . .

Und so wird dieser Mann zum Realisten — wird es in genau demselben Sinne, wie er vorher Idealist

gewesen: nämlich beide Male als Subjektivist, nur jetzt ein klein wenig mehr vom Zentrum nach der Peripherie drängend. Noch ein Ereignis hilft den Umschwung, wenn es einer ist, vollenden: 1841 erscheint das Hauptwerk des Junghegelianismus, Feuerbachs „Wesen des Christentums", und wieder scheint eine ungeheure Revolution in den Gemütern vor sich zu gehen. Es konnte gar nicht anders kommen: er, Stirner, der als Jüngling die „Welt" so ungeheuer verkannt hatte, daß sie ihm nur das Namenlose, das finstere Etwas jenseits alles Ichs zu sein schien — er muß, noch ganz vom Dämmerschein dieses Ich, das er gerade verlassen will, umfangen, zunächst einen unendlich begrenzten Teil, einen winzigen Ausschnitt für die Welt zu halten in Gefahr sein. Gewiß, niemand (so ist ihm jetzt) wird mehr so dumm sein, die Regierung, den Staat, Europa oder dergleichen mit „Welt" zu bezeichnen; niemand glaubt ja im Ernst mehr an so künstliche Heilige, an Schreckgespenster, an überkommene Begriffe und dergleichen Dinge. Aber was man im vollsten Ernst, ob es gleich nur die höchste Spitze einer gewaltigen Pyramide vorstellt, für diese selbst d. i. den ganzen Ausdruck des Wirklichen, der Realität nehmen könnte, das ist eigentlich nur die von Hegel abgefallene, seiner gänzlichen Überwindung zusteuernde Menschheit, das ist die Gemeinde derer, die diese Bewegung mitzumachen verstanden! Das ist eigentlich einzig die Linie, die bisher von Strauß über Feuerbach zu Bruno Bauer geführt hat; die Linie ist keineswegs zu Ende — aber man muß doch zugeben, daß es die Weltlinie ist ... Sollte sie schon zu Ende sein? Ideen sind doch dazu da, um zertrümmert zu

werden! (Gradmesser: „Ich", der ich bedeutende Wandlungen erfahre.) Ist Hegel schon zertrümmert? — So wenig, wie es schon alle Ideen sind! Ganz gleich; dies hier ist doch die richtige Welt — und ich befinde mich am rechten Platze . . .

In dem Einsamen rumort Feuerbach. Die Menschheit — ein Ideal — Bruno Bauer, der tapfere Bekenner, abgesetzt — hm; aber das Individuum unvollkommen. Und ein spöttisches Lächeln zuckt auf. („Stille Geneigtheit zum Spott" — soviel Stirnerisches soll doch immer unter dem Schmidtschen Gewande hervorgelugt haben!) Warum unvollkommen? Dem so sonderbar zum „Realisten" Gewordenen läßt es keine Ruhe, er muß Bruno Bauer sprechen. Der war von Bonn aus direkt nach Berlin gekommen, wo die große Zahl seiner Anhänger lebte, und hatte sofort eine eifrige apologetische und neuerlich polemische Tätigkeit wieder aufgenommen; den Unterhalt fast der ganzen Bauerschen Familie bestritt er daneben durch einen kleinen Laden, in welchem er seine Angehörigen beschäftigte. Wie gesagt, es ist sehr wahrscheinlich, daß Stirner Bruno Bauer von früher her kannte; wie es auch jetzt fast außer allem Zweifel, daß er nur durch ihn, der die Seele der „Freien" war, sich bewegen ließ, diese selbst aufzusuchen, und dann im Verkehr mit ihnen eigentlich — Bruno Bauer doch nur meinte. Einzig zwischen diesen beiden nämlich scheint sich jene geistige Fern-Nähe gebildet und dauernd erhalten zu haben, die, ohne aller eigentlichen Freundschaft günstig zu sein, nur die Hörrohre der Verständigung am vorteilhaftesten gebrauchen läßt: doch scheint sich ihrer Bauer, vielleicht schon im satteren Gefühl seiner Bedeutung,

weit weniger oft bedient — Stirner dagegen stets und viel, viel sorglicher gehorcht zu haben.

Willst du, Freund, — so könnte Bauer vielleicht gesagt haben — das Allerrealste nicht bloß in einigen abgerissenen Fetzen zu sehen bekommen, so mußt du kennen lernen, was uns alle dort bewegt. Gewiß ist, daß dort Irrtum und Wahrheit noch dicht gemengt sind ... Aber dazu eben leben wir: um „Kritik" zu üben!

Und Stirner ging hin —; die „Kritik" war heut offenbar das Allerrealste. Noch realer selbst als der Feuerbachsche, schien sich „der Mensch" Bruno Bauers anzukündigen; Bruno Bauer aber war ein Einzelner — und so, als Einzelner, schien er Stirner noch in einer derben Täuschung befangen. Bei Hippel aber sitzen sie, die in ihm das anerkannte Haupt erblicken: müßte nicht an dieser Welt im kleinen, dieser Quintessenz des Realen, das seine Zeit geschaffen — so spiegelt sich's noch im Kopfe Stirners —, offenbar werden, was Brauchbares überhaupt diese Zeit hervorgebracht hat? Er ging hin — und traf, was er naturgemäß treffen konnte: nicht das reinere Bild, den sozusagen in Betracht kommenden Teil Menschheit, sondern im Gegenteil das hundertfach gebrochene, verzogene, zerstückte, verspiegelte Zerrbild. Diese Menschen meinten es einzeln tagsüber jedenfalls alle ernst; aber doch nicht gar so sehr, wenn sie zum Glase Wein zusammenkamen? Das sieht der Menschenentwöhnte gar nicht; er sieht nur, mit welcher Wonne sie politisieren, Gott und Welt anrufen, Gott und Welt verdonnern, Mensch und Menschheit hochheben und Mensch und Menschheit mit Füßen treten. Glaubt man nicht

wieder in ein Hegelsches Kolleg zu treten? Lauter Ideen — lauter Ideale — lauter Jünglinge; Stirner denkt, wie weit sind sie zurück — wie weit habe ich das hinter mir liegen lassen! Daß es auch an sich ein ganz heiteres Vergnügen abgibt, über Ideen und Ideale zu philosophieren und sich herumzuschlagen — daran denkt er gar nicht. Er fühlt nur, er ist in der Welt — und das hier ist die Welt! Und eine maßlose Verschiebung aller Perspektive für Welt und Menschen vollendet sich in ihm, eine Verschiebung, wie man sie aber bei vielen Menschen dieses Zeitalters finden kann; hat nicht der mittelbegabte Herwegh damals allen Ernstes geglaubt, ein Lied von ihm genüge, um Deutschlands Sklavenjoch zu zerbrechen? So verfällt Stirner in den Irrtum, den Kreis, in welchen er getreten, für das Leben, für die Welt zu halten; und an den kolossalen Abständen, die ihn selbst noch von diesem Kreise trennten, — seine Überlegenheit über die Welt zu messen ...

Schon am zweiten oder dritten Abend muß er fühlen, welche schauerliche Einsamkeit — eine viel schauerlichere, als die er eben verlassen — ihn gerade hier stets anwehen werde; und der alten Einsiedlerseele ist das lieb, dem „Realist"-Gewordenen fällt der Umzug in diese neue Welt beinahe süß ... Nun zeigte sich's zudem, daß er ja überhaupt einsam, „einzig", in der Welt als solcher dastehe; hatten künstliche Riegel noch irgendwelchen Sinn? Und er genießt dabei den Vorzug, die Welt ständig beobachten, fixieren, verfolgen, „verzehren" zu können — ohne selbst wahrgenommen zu werden; kommt nie in die Gefahr, der Wirklichkeit untreu zu werden, Wind-

mühlen zu bekämpfen; nein — die hat er mal in der Jugend bekämpft: aber alle Ideen sind nun maustot ... Sieht man ihn nun im Kreise der „Freien" dasitzen, „behaglich", „wie ein Genußmensch", den Dampfwölkchen seiner Zigarre nachblickend? Sieht man nicht, wie die äußerlich „stillvergnügte" Miene Stirners nichts als die aus dem Innern hinausgesetzte Freude darüber ist, daß er nun mit allen Ideen fertiggeworden ist — er allein, während sich die andern alle noch um diese oder jene katzbalgen und in den Haaren liegen? Ja, auf solchem Piedestal ist es leicht, „immer freundlich" zu bleiben; da verzichtet man aber z. B. auch sehr gut und gern — was vielleicht noch merkwürdig erscheinen möchte — auf jede besondere Anerkennung und Auszeichnung der andern. Er schafft nur Distanz, d. i. beweist gerade nur, daß er auch nicht auf den Mund gefallen ist; wirft einige witzige, treffende Bemerkungen hin, sagt der Biograph. Folge, daß ihm mancher gern auf die Schulter klopfen möchte; aber man sehe nur hin — seltsame Abkühlung: der rechte „höhere Mädchenlehrer"! Und während sie alle dem Mädchenlehrer gegenüber die allzugroße Vertraulichkeit zu unterlassen glauben, hat nur — die „Einzigkeit" des Mannes sich emporgereckt und es für gut befunden, den Schild vorzuhalten, das Aschenbrödelgewand überzuziehen ... Totale Über- und Unterschätzung des Kreises zugleich von seiten Stirners: war er ihm einerseits bedeutend genug, um mit „Welt", „Leben" usw. verwechselt zu werden — war er nicht auch bedeutend genug, um seinen „einzigen" Gedanken zu vernehmen? Aber er freute sich vielleicht wie ein Kind auf den Tag, wo er

sich allen, allen werde entdecken können, wo ihn dann alle erblicken würden; es war ja gerade in diesen Jahren des Verkehrs mit den „Freien", da er im stillen an seinem Buche schrieb — wo denn endlich zu lesen war, wen er sich eigentlich schon früher immer gern als sein Publikum gedacht, und wo in der Tat getan ist, als wäre die Welt der Bruno Bauer und Feuerbach — die hauptsächlich zu revolutionierende Welt . . . Und doch liegt die tragische Vermutung nicht so fern, daß, als nun das große Werk vollbracht und die erste hohe Sturzwelle in der Öffentlichkeit aufgespritzt und verrauscht war: die frühere, glattere, weniger Rätsel aufgebende Oberfläche dieser Persönlichkeit in aller Erinnerung widerflutete und Buch und Schöpfer begrub . . .

Es erübrigen sich jetzt nur noch einige Worte über die angedeutete Passivität in der Natur Stirners, und in welcher Gestalt dieselbe nun aus der unleugbaren Metamorphose dieser Jahre heraustreten mußte. Wiederum ein höchst interessantes Schauspiel; doch aber, wer nur flüchtig hinblickt, könnte sie ebensogut in der ergriffenen Lehrtätigkeit, wie in dem lauten, lärmenden Verkehr bei Hippel für überwunden erklären, wie ein anderer in der ausgesprochenen Gutwilligkeit, mit der jetzt Stirner alles über sich ergehen läßt: Studentensitzungen, Ausflüge, Silvesterfeiern usw., das nur äußerlich etwas veränderte Stadium eines fortgesetzten laisser faire erblicken dürfte. Dagegen sagen auch wir: diese Natur ist freilich noch, was sie war; aber widerspruchsvoll wie in der Jugend, so äußert sie sich jetzt. Wie wir uns dort nicht scheuen durften, trotz des „guten und fleißi-

gen" Schülers, trotz der merkwürdigen Hartnäckigkeit, mit welcher der zehnmal Herausgerissene scheinbar auf ein „Ziel" lossteuert und endlich auch das Staatsexamen — nach neun Jahren — absolviert, von „Passivität" zu sprechen, so werden wir in bezug auf die nächsten neun Jahre, in denen nach außen hin bei weitem noch nicht einmal so viel geschah, sogar von einer Art höchster Aktivität reden können: aber wiederum nur als von einem gesteigerten Rückschlag, und so aus derselben Quelle — der Passivität herrührend! Forcierte, gepeitschte Passivität; der schwere ruhende Block besinnt sich darauf, daß er ist, nämlich durch sein bloßes Ruhen und Wuchten schon etwas ist, durch seine bloße — Selbstbehauptung! Dort, die Stelle, wo er ist, kann — im selben Raum, zur gleichen Zeit — kein Zweiter einnehmen, sowie nichts in der weiten Welt ist, das sein Dasein — nein, nicht den tausendsten Teil eines Atoms der Wirklichkeit nachschaffen, absolut nachahmen oder ersetzen könnte! Ob es Wert hat? Wer ist denn Wertmesser? Kannst du Äpfel mit Pyramiden vergleichen und sagen, was „besser" ist? So ist schon der geringste Teil meines Wesens, geschweige dieses mein Wesen selbst, absolut einzig, nur einmal vorhanden, eben darum — unvergleichlich; und ich, zu mir selbst zurückgekehrt, von der Welt, die ich immer nur in übertriebener Machtfülle vor mir gesehen, zum letzten Male in Regionen verlockt, in die ich nun länger ihr zu folgen nicht gesonnen bin, entdecke plötzlich, daß gerade sie an mir ihre Schranken gefunden hat und daß es ihr, der Scheingewaltigen, in der Tat nicht gelungen ist, von mir, dem Meinigen, auch nur die Größe

eines Stecknadelkopfs in Besitz zu nehmen, sich zu eigen zu machen.

Folgt daraus — nichts? Mir — Stirner — hat die Welt nichts gegeben; aber hat sie mir — Stirner — auch nur das geringste nehmen können? So bin ich, Stirner, auch keineswegs so machtlos, da ich gegen sie, die man das bei weitem Machtvollste nennt, mich auch nur behauptet habe. Die Aktivität des Passiven beginnt: versuch's einmal, Welt — große — gewaltige — unendliche — raube mich, den Stirner! mache ihn dir zu eigen! aber mich, den ganzen, einzigen Stirner! Zermalmst, zerschmetterst du mich? — mir, dem lebenden Stirner, kann egal sein, was der tote macht; reißest ein Bein mir aus und sagst, du hättest ein Stirnerbein — mit nichten! Du hast ein totes Bein in der Hand — nicht mein Bein, wie es leibte und lebte!

Das Ruhende, Träumerische, Lebensfremde in Stirner hat gewuchtet, gelastet auf dieser Natur, zuerst als blinder, dunkler, unverstandener Drang; dann bereits als etwas Quälerisches, Sehnsüchtiges, bis es aus den Tiefen des Unbewußten zum Bewußtsein sich emporarbeitete. Und da es bewußt geworden war und also doch Leben verriet — so peitscht und peitscht das Leid hinterher, und der Leidende schreibt, äußert das Sein seines Seins, schüttet die Natur seiner Natur um und um, und was er schreibt, sind Seiten auf Seiten, Blätter auf Blätter — werden zu einem Buche, das erweckt den Schein, als handle es von Völkern und Staaten und mächtigen Menschen, und in Wirklichkeit ist es die im höchsten Stadium der Verzweiflung geborene Selbstrettung eines Menschen vor

dem bodenlosen Versinken ins Nichts ... Schon rückt die Flut heran, droht ihn hinwegzuspülen, als wäre er nie gewesen: da kommt Leben in den versteinten Leib, Sprache in den Schwerverzauberten, und nun kann er sich schützen wenigstens, verbarrikadieren — nicht durch Aktivität; durch „Selbstbehauptung", schwere, wuchtende ... Schon öfter hat die Geschichte solche Menschen gesehen — aber ihre Typen gehören zu den dunkelsten, schwerverständlichsten; Stirner selbst würde sich bekreuzigen, wenn er sich in einem Atem mit den Mystikern genannt hörte, mit Jakob Böhme oder Swedenborg, — diesen wirklich „Besessenen"; auch war der politische Himmel bereits zu sehr bezogen, um als bloß wetterleuchtende Vision bei ihm rein-innerlich zu offenbaren, was als fernes Donnergrollen der Revolution fortwährend nach außen zu horchen zwang. Indes man soll es nur zu denken wagen, man wird finden, daß es hier Brücken gibt.

Sehr interessant nun, zu verfolgen, wie diese „Selbstbehauptung", dieser letzte, nicht erste Akt einer Rettung, solange die innere Zerquältheit dauert und schließlich vom Leidenden selber für ein reiches Strömen gehalten wird, solange der innerliche Stimulus, die Hetzpeitsche hinterdrein jagt — als furor igneus tatsächlich die Stelle einer höchsten Aktivität vertritt und wirkliche, unserer höchsten Bewunderung würdige Taten vollbringt, Taten, wie sie mit so geringer äußerer Kraftentfaltung jedenfalls kaum noch übertroffen werden könnten. Diejenigen, welche auch jetzt so obenhin von „passiver Natur" sprechen, weil sie doch das Werk des Mannes noch nicht erblicken, weil sie ihn weiter den Unterricht der Mädchen geben sehen, ohne daß

auch nur eines sich über zu freie Ansichten des Lehrers beklagen könnte, weil sie ihn, anscheinend schon aus Gewohnheit, nachmittags in der Konditorei von Stehely am Schloßplatz, abends bei Hippel finden — die sagen das, weil ihnen nur immer eine höchst ungraziös mit Armen und Ellenbogen herumfuchtelnde Aktivität im Grunde als solche gilt. Von *solcher* Aktivität bekommt man im Leben Stirners nie, es sei denn *einmal*, etwas zu spüren, jenes einzige Mal, da das theoretisch so glänzend gewahrte Ich sich einen Augenblick auch zur Überschätzung seiner praktischen Konkurrenzfähigkeit mit dem Volke verleiten läßt: wo sich denn gerade herausstellt, wie innerlich fremd sie dem ganzen Wesen dieses Menschen! Aber wenn man, wie billig, unter Aktivität alle Projektionen, alle Ausstrahlungen eines Ich in die Außenwelt versteht, gleichgültig ob dieses dabei Umläufe um die Sonne, den Mond oder gar — nur um sich selbst vollführt, so hat Stirner in dieser Zeit überhaupt das Höchste geleistet. Meisterhaft spielt dieser Mann ganze Jahre die Rolle eines Philisters, verbirgt meisterhaft vor allen, was gerade aus dem Verdecktliegen, daraus, daß niemand „herankann", den vorzüglichsten Teil seiner Kräfte saugt! Man denke, wenn dieses Ich, noch bevor es den ganzen Umfang seines Könnens ausgemessen und die ganze „Summe seiner Kräfte sich zusammengeschlossen" hat, Teilungen vornähme, dem dieses und dem jenes davon abgäbe, disputierte, Erschütterungen zuließe; — wie, würde es noch mit seiner ganzen primitiven Macht wirken können? Und dagegen halte man, wie doch diese Gedanken im Einzigen, der sie hat, glühen, wie sie nach täglicher Mitteilung

förmlich schreien müssen! Weiß man es denn? Der Mann ist doch auf der Höhe seines Schaffens, er schreibt, er produziert doch! Ja — aber muß er sich denn die tägliche Qual auferlegen, muß denn gerade er, dem die Einsamkeit nichts Ungewöhnliches, gerade jetzt Menschen aufsuchen? Ja — wenn das nicht der Kern des ganzen Buches wäre! Wie ist denn ein „Ich": ist es an sich selber, oder ist es nur im Unterschiedensein, im Gegensatz zu „andern"? Käme ein einziges Ich in der Welt je darauf, sich „Ich" zu nennen — ja, ist dieser Gedanke nur auszudenken, verliert er nicht schon im bloßen Aussprechen allen Sinn? Und was wäre alle „Selbstbehauptung", alle Berufung deines Ich auf sich selbst, wenn gar nicht die — anderen da wären, die es dir strittig machten? Gerade in dieser Zeit muß Stirner fortwährend die Probe aufs Exempel machen, sich selbst bestärken, er muß an einem Beispiel bewähren, wie man Menschen „verbraucht" — ohne selbst verbraucht zu werden. Das war keineswegs so leicht; und doch führt er es so meisterhaft durch, daß Bruno Bauer, dem freilich unter allen der Gedanke, daß er hier „verbraucht" würde, wohl am fernsten gewesen, nach dem Erscheinen des „Einzigen" nur die Augen aufriß und — verstummte. Es war auch sonst durchaus nicht so leicht, denn unter den „Freien" saßen, obschon nicht viel „gewichtige", so sicherlich lauter helle, kluge, spitzfindige — spottlustige Köpfe; mindestens ebenso eifrig mußte also Stirner gleichzeitig darüber wachen, daß nicht umgekehrt er hier „verbraucht" d. i. der Düpierte, Gefoppte werde. Einige Vorbeugungsmaßregeln in diesem Sinne haben wir ihn schon treffen sehen; er wird es keineswegs

wagen, sich nur als Philister zu gerieren — er gibt schon „Proben" seines Geistes ... Sie genügen aber nicht, und tatsächlich hat Stirner schon in den Jahren von 1842—1844 einige Aufsätze seinem Hauptwerk vorangeschickt; sie werden bei der Entwicklung seines Denkens von uns noch berücksichtigt werden. Aber welch ein Gegensatz zur Sprache des „Einzigen"; in wie knapper besonnener Weise, durchaus erst auf bloßen Respekt, nirgends auf Überraschungen zielend, sind sie geschrieben! Man kann die Vermutung gar nicht von sich weisen, daß es völlig bewußt geschieht: entsteht doch das Hauptwerk beinahe nebenan! Und auf den eigensten, ursprünglichsten Gedanken wird auch nicht etwa verzichtet; o nein, fast vollständig ist er schon da und kann doch, so mitten in der Tagespresse obendrein, im Moment des Lesens als pikanter Bissen und — weiter nichts gut und gern verschlungen werden ... Denn noch ist der große Moment der Entdeckung nicht erschienen, und für den gegenwärtigen Zweck sind eben die Maße genommen, ist jedes Wörtchen fein und gut erwogen ... Das alles ist höchste Aktivität, ohne Zweifel! Und nun erst denke man an das Werk selber, den „Einzigen und sein Eigentum", an die zähe Richtschnur, die er dort seinen Gedanken gegeben hat, sie keinen Augenblick vergessen läßt, daß nun, wo das Ich in seiner Verschiedenheit von allen Ichen gezeigt, wo es selbst zum natürlichen Feinde aller (auch derer, die es liebt!) geworden ist und also kämpfen muß — bei jedem seiner eigenmächtigen Schritte auch die bloße Möglichkeit eines Kampfes erwogen sein will! Das wird im einzelnen erst die genauere Betrachtung ergeben können, wie

stark hier wirkliche Aktivität arbeitet, nämlich Aktivität eines Schlauen, Klugen, Berechneten, d. h. wieder nichts, wovon man nach außen Schwerthiebe und Funkenstieben wahrnimmt, statt dessen ein Vorgehen und Vorsehen, wie sich's von jedem David einem Goliath gegenüber nur geziemt! Man denke doch, dieser Stirner erwägt ganz ernsthaft die Aussichten, die der Einzelne hat, sich unter Millionen in seiner absoluten Eigenart erhalten zu können, ohne daß diese Millionen bei der geringsten unbequemen Regung Miene machen, ihn zu zerquetschen; wird er dumm genug sein, mit dem Säbel zu rasseln, an den Schild zu schlagen, wird die Welt herausfordern, sie auch nur auf sich — aufmerksam machen? Auch solche Ich-Propheten hat's nämlich gegeben, Giordano Bruno war einer von ihnen; Stirner wird ihn mit Recht im Jenseits gefragt haben: nun, deine Wahrheit in allen Ehren, aber war es denn gar nicht möglich, sie ein bißchen — — taktvoller zu verkünden? Ich höre, du brauchtest gar nicht zu verbrennen . . .; war es nötig, allen diese übertriebene Furcht vor der „Macht" einzujagen? Allerdings, dir hat das Verbranntzuwerden Spaß gemacht! — — Was Stirner anbetraf, er fand die Macht gar nicht so unbesieglich, aber man müsse es freilich ein bißchen geschickt anfangen. Und er hat es wirklich so geschickt angefangen, daß man vor Verwunderung starr bleibt; er hat ohnedies über Gedankenfreiheit das Beste gesagt, was seit Menschengedenken geschrieben ist. Aber — gesagt? Ihr werdet noch immer meinen, geistreiche Paradoxen, jene Idiosynkrasien gerade der Weltfremdheit; o nein, darauf wollten wir ja hinaus: dieser „Passive" hat's in seiner

besten Zeit selbst dem Staate heimgezahlt. Er ist wirklich, er ganz allein, als der durchaus ebenbürtige Gegner einer Regierung aufgestanden; geräuschlos, wie es sich für die „Passiven" geziemt; aber er hat obgesiegt! Er hatte sich vorgenommen, in einer Zeit, wo die Zensur in Blüte stand, sein Buch, das zu andern damals beschlagnahmten Schriften sich wie ein Raubtier zu Lämmern verhielt, durchzubringen; und hat es durchgebracht, lediglich indem er einen Ton anschlug, der für alle verständlich war — nur gerade nicht für Geheimräte und Allongeperücken . . .

Wir haben noch von einer letzten „Aktivität des Passiven" zu erzählen; und die galt der Eroberung eines — Weibes . . .

Wir erwähnten schon, daß bei den „Freien" auch Damen verkehrten. Unter ihnen war Marie Wilhelmine Dähnhardt (geb. 1818), Tochter eines wohlhabenden Apothekers aus Gadebusch, die, vom Emanzipationsgelüst jener Tage gepackt, nach Berlin gekommen war, um hier das „größere" Leben kennen zu lernen. Stirner traf mit ihr im Hause eines „Freien", des Dr. Friedr. Zabel, späteren Begründers der Nationalzeitung, zusammen, und von da ab öfter an den Abenden bei Hippel. Wer eine erste Ausgabe des „Einzigen" (Leipzig, Otto Wigand, 1845) in die Hand bekommt, findet auf dem Titelblatt die Widmung: „Meinem Liebchen Marie Dähnhardt."

Da sie, im Gegensatz zu Stirner, durchaus nicht so geheimnisvoll durch ihre Zeit geschritten ist, die „Aufmerksamkeit so vieler auf sich gezogen hat", „all-

gemein geachtet und allgemein beliebt, die unbestrittene weibliche Zierde des Hippelschen Kreises war, wenn sie in ihm erschien", so ist uns ihr Bild erhalten. Wir geben es am besten mit den Worten des Biographen selber wieder (Mackay, „Max Stirner" S. 126):

„Eine schlanke, anmutige Blondine von kleiner, voller Gestalt mit auffallend reichem Haarschmuck, den sie, um es mit dem Ausdruck der damaligen Zeit zu bezeichnen: à la neige — in geringelten, die Schläfen bedeckenden Locken — trug, mit zartem, rosig angehauchtem Teint, von raschem und energischem Wesen, ‚durchaus verständig', aber ohne besondere geistige Begabung, übte sie mehr durch ihre natürliche Frische als durch eigentliche Schönheit — denn eine Schönheit war sie nicht — eine unverkennbare Anziehungskraft auf die Männer aus. Dieser Kraft war sie sich bewußt; wenigstens war sie es sich in Berlin geworden."

Wie aber sah Stirner aus? Wie war seine äußere Erscheinung, mit der wir uns bisher noch gar nicht zu beschäftigen Gelegenheit fanden?

Ungleich schwerer ist es für den Biographen gewesen, aus den wenigen Mitteilungen der Zeitgenossen zusammenzustellen, was durch kein einziges Bild, kein Porträt zur letzten Anschaulichkeit in ihm selbst erhoben werden konnte. Es existiert nichts dergleichen als eine von Friedrich Engels aus der Erinnerung gezeichnete Skizze, die aber ausdrücklich von Leuten, die Stirner noch gekannt haben, für „unähnlich" erklärt wurde. Trotzdem ist es großer Liebe und Verehrung gelungen, mit einem Hauch von Leben die toten Züge zu beseelen; nachfolgende Schilderung, die

wir daher ebenfalls am besten mit Mackays eigenen Worten wiedergeben, soll es beweisen („Stirner", S. 99/100):

„Äußerlich von Mittelgröße — eher unter als über ihr — war Max Stirner ein gutgewachsener, schlanker, fast hagerer Mann, unauffällig in jeder Weise. Einfach, aber stets mit peinlicher Sorgfalt und Sauberkeit gekleidet, war seine gedrungene Erscheinung durchaus die eines Menschen ohne jede äußere Prätension, und wenn er hier und da für einen Dandy erklärt wurde, so mag daran erinnert werden, daß manche schon jeden ordentlichen, wenn auch noch so einfach gekleideten Menschen für einen Stutzer halten, was Stirner ganz gewiß nicht war. Er hatte vielmehr etwas von einem höheren Lehrer an sich, ‚einem höheren Mädchenlehrer besserer Art', und dieser Eindruck wurde noch verstärkt durch die silberne Brille — als Lehrer bei der Frau Gropius soll er eine ‚dünne Stahlbrille mit kleinen Gläsern' getragen haben —, die, wenn er sie abnahm, was er öfters tat, den durch sie verursachten starken Einschnitt über der Nase zeigte.

Nie erschien er vernachlässigt, wenn er auch in späteren Jahren, als Not und Vereinsamung ihn bedrängten, nicht mehr die alte Genauigkeit auf sein Äußeres verwandt haben mag.

Er trug einen kurzen blonden Backen- und Schnurrbart, während das Kinn stets glatt rasiert war, und das blonde, ins Rötliche spielende, leichtgelockte und kurzgeschnittene weiche Haar ließ die mächtige, gewölbte, ganz auffallend hohe und bedeutende Stirn völlig frei.

Hinter der Brille blickten helle, blaue Augen ruhig

und sanft, weder träumerisch noch durchbohrend, auf Menschen und Dinge. Den feinen, schmallippigen Mund umspielte gern ein freundliches Lächeln, das sich indessen mit den Jahren verschärfte und die innerliche Ironie verriet, wie überhaupt von manchem eine ‚stille Geneigtheit zum Spott' bei Stirner bemerkt wurde. Dieser Zug, von anderen wieder als Verbitterung ausgelegt, hatte ihn aber in den Jahren, in denen er uns hier erscheint, sicher noch nicht ergriffen, und hat sich noch weniger jemals gegen irgend jemand verletzend gewandt.

Die Nase war mäßig groß, kräftig, spitz auslaufend; das Kinn ebenfalls von energischer Form. Besonders schön waren Stirners Hände: weiße, wohlgepflegte, schlanke, ‚aristokratische' Hände . . .

Alles in allem war so seine stattliche Erscheinung durchaus sympathisch. Selbstbewußt, ruhig, ohne hastige und eckige Bewegungen, soll ihr ein leiser Zug von Pedanterie nicht gefehlt haben . . ." — —

So sahen diese beiden Menschen aus, die am 21. Oktober 1843 den Ehebund schlossen; von einer Leidenschaft verlautet wiederum auf keiner Seite etwas. Wir erfahren nichts von der Vorgeschichte, nichts von der Werbung; nur daß das Band „mit Einwilligung" der Mutter Marie Dähnhardts geknüpft wurde. Dennoch steht wenigstens auf Stirners Buch: „meinem Liebchen" — zur Zeit, als Marie Dähnhardt längst Frau war. Das ist sehr beachtenswert; denn wollte er sie einfach ehren, ihr (aus irgendwelchem Interesse) schmeicheln, so hätte er dasselbe mit „Meiner Frau" erreicht. Oder will man Tendenz darin erblicken? Dann hätte er noch weniger lügen dürfen,

sagen wir besser — gelogen! War Marie Dähnhardt eine „Emanzipierte", so soll man nicht vergessen, daß auch der Emanzipiertesten noch der Name „Frau" besser als „Liebchen" klingt; der Allerfreiesten aber — mindestens ebensogut. Wollte Stirner also gar kränken oder vielmehr: wollte er Rechthaber sein, irgend etwas prätendieren, auf etwas ostentativ bestehen? Dann brauchte man nur auf eine Stelle im „Einzigen" zu deuten (S. 394): „Die Dinge schaut man eben recht an, wenn man aus ihnen macht, was man will (unter Dingen sind hier Objekte, Gegenstände überhaupt verstanden, wie Gott, unsere Mitmenschen, ein Liebchen, ein Buch usw.)" — ein Wort, das ganz zufällig unterlaufen sein kann, übrigens auch schon eine ganz andere Terminologie für „wollen" voraussetzt. Seien wir einfach und sagen, daß die Widmung, so wie sie dasteht: auf dem Titelblatt eines Werkes, dem ein Mensch zum ersten und einzigen Male seine Seele anvertraut hat, das nun dauernd in der Welt sein soll und im ganzen viel zu groß angelegt scheint, um irgend einen persönlichen Zwist in Permanenz zu erklären — im Gegenteil nur eine wirkliche und höchste Liebeserklärung bedeuten könne. Aber wieder quälen uns Zweifel; paßte denn überhaupt vor dieses Buch, das sich über dem Schutt von zehn Jahrhunderten aufpflanzt und einer zweitausendjährigen Moral die eklen Mitleidsfetzen vom Leibe reißt, die — häusliche Widmung? Es ist anzunehmen, daß Marie Dähnhardt das Werk nicht verstanden oder doch, nach ihrem Verhalten zu schließen, in seinem Werte nie zu würdigen gewußt hat; sollte sich doch etwas Tieferes hinter dieser Zueignung verbergen, eine

neue „Aktivität“, etwa um die Zensur, etwa um Marie Dähnhardt selbst — einzuwiegen?

Aber was soll auf einmal die unangenehme Spürnase!?

Wie wir auf so seltsame Dinge kommen? Man achte auf die dürren Fakta und was zu ihrer Erklärung vorliegt! Vor wenigen Jahren noch hat die Frau Stirners, fast achtzigjährig, in London gelebt und dem Biographen ihres Mannes, den zu empfangen sie sich fast entrüstet weigerte, auf dringendes Ersuchen zuletzt schriftlich einige „Fragebogen“ beantwortet. Was Marie Dähnhardt über ihren einstigen Gatten sagt, wäre, wenn man die Worte einer Greisin, die mit dem Leben abgeschlossen hat und voller Reue auf eine bewegte Vergangenheit zurückblickt, zu sehr ins Gewicht fallen ließe und überdies den Maßstab der bürgerlichen Moral für den Mann, der ihr offen abgesagt hat, nicht allzu unangemessen fände, kompromittierend genug. Sogleich, da sie gebeten wird, Auskunft zu erteilen, sind ihre ersten Worte, „wie sie dazu komme, zur Zeugin für das Leben eines Mannes aufgerufen zu werden, den sie je weder geliebt noch geachtet habe“? Und da sie sich doch zu einer Äußerung herbeiläßt, sind es schwere Anschuldigungen, die wir hören. Stirner sei auch im Leben der bare Egoist gewesen, der einzig aus diesem Grunde nie Freunde besessen hätte; und was ihre Ehe beträfe, so habe sie „mehr ein Zusammenleben in demselben Hause als eine Ehe“ heißen können. Und nun folgen die heftigeren Vorwürfe: „Er war zu stolz und zu träge, für sie zu arbeiten“; er gab seine Lehrerstelle auf, obwohl sie ihn gebeten, den kleinen Verdienst zum Leben zuzusteuern.

Er verschleuderte (!) in kurzer Zeit das nicht unbeträchtliche Vermögen, das sie ihm in die Ehe mitgebracht, hat „ihr Vertrauen betrogen, mit dem sie ihm alle ihre Mittel anvertraut“, und so Vorteil „aus der Lage eines schwachen Weibes gezogen“. Er war „very sly“*) — so resümiert sie schließlich seinen Charakter. Was sollen wir zu allen diesen Vorwürfen des „Liebchens“ sagen?

Zunächst noch der äußere Verlauf der Ehe.

Sie blieb kinderlos; und was über das bloße „Nebeneinanderleben“ der Gatten gesagt ist, wird sicher seine Richtigkeit haben. Das Vermögen, von dem Marie Dähnhardt spricht, betrug nicht weniger als zehntausend Taler, nach einigen sogar mehr, für die damalige Zeit gewiß eine beträchtliche Summe. Hiervon lieh jedoch schon im ersten Jahr der Ehe Marie selber an Bruno Bauer zweitausend Taler, die nur in sehr kleinen Raten abgezahlt wurden. Schon im Sommer 1846 klopfte dann die Not so hart an die Tür der beiden, daß Stirner gezwungen war, durch ein Inserat in der Vossischen Zeitung um ein Darlehen von sechshundert Talern zu bitten; ob er es erhalten hat, ist fraglich. Und noch Ende desselben Jahres, spätestens Anfang 1847, kam das, was tatsächlich wohl längst geschehen war, auch äußerlich zum Ausdruck: die Gatten trennten sich (vorläufig ohne gerichtliche Scheidung, die erst um 1850 erfolgte), Marie Dähnhardt ging nach London, und Stirner blieb in Berlin. Sie hat dann noch die allerschwersten Schicksale durchlebt und seltsame Wandlungen erfahren; der Biograph

*) Auf seinen Vorteil; schlau.

fand sie in den Händen der Kirche, damit beschäftigt, „Seelen zu retten“: muß sie da nicht auf ihr ganzes früheres Leben wie auf eine einzige Verirrung blicken? Was sollen wir mithin zu alledem sagen?

Wir müssen noch einmal zurück zu Hippel. Dort verkehrt Marie Dähnhardt; — ein jubelndes Hallo begrüßt heute die Eintretende, sie ist wieder einmal in Männerkleidern erschienen, und das bedeutet, daß sie mit den „Freien“ bis tief in die Nacht hinein schwärmen will. Sie schüttelt jedem kräftig die Hand; man reicht ihr zum Willkommen ein frisch gefülltes Bierglas — jetzt schlägt sie's zwar aus, aber später wird sie doch vielleicht unter allgemeinem Beifall tapfer ihre zwei, drei Schluck hinunterwürgen. Sie scherzt, sie lacht, sie neckt; setzt aber plötzlich, da es ihr genug wird, die allerernsteste Miene auf und ist jetzt nur noch für ernste Gespräche zu haben . . . Sie hat vielleicht ihren Freundinnen, die auch im Kreise verkehren, etwas Wichtiges ins Ohr zu sagen. Der nächste Nachbar tut sehr begierig, Mitwisser zu werden, wird jedoch abgeblitzt . . . Oder aber, sie geht mit einem Male auf den einzigen in der Gesellschaft, von dem man heute abend noch kein lautes Wort gehört hat, der heute noch kein Mal gelacht, noch keinen Scherz erzählt und — anscheinend — von ihr selbst noch nicht die geringste Notiz genommen hat: auf Stirner zu, klopft ihm auf die Schulter und fragt ihn, wiederum sehr ernsthaft, nach seiner Ansicht über — Proud'hon; und da er zunächst ein bißchen mißtrauisch blickt, so hält sie ihn doch fest und läßt den anfangs Einsilbigen auch nicht wieder los, bis er sich selbst in Feuer geredet hat; und — da ist sie zufrieden . . .

Es wird ein vergnügter Abend. Allzulange bummeln sie heute nicht. Aber Stirner darf sie heute vielleicht ein bißchen länger begleiten . . .

So oder anders mag es gekommen sein; . . . so oder ähnlich ging es jedenfalls bei Hippel zu. Sollte Marie Dähnhardt wirklich nichts an Stirner gefesselt haben? — aber warum heiratet sie, eine Freie und Unabhängige, sie, die ein Vermögen besitzt, von all den jungen Leuten, die in dem Kreise verkehren und auf welche sämtlich sie eine große Anziehungskraft ausgeübt hat, denn gerade ihn? Etwa seiner glänzenden „Position" wegen? Nachher erfahren wir ja ausdrücklich, daß das, was Stirner verdiente, als „kleine Hilfe" im Haushalt freilich willkommen war . . . Also warum denn? Wer zwang sie? Sie stand in vollster Blüte, war noch nicht fünfundzwanzig; nichts drängte, bedrängte sie. Oder, am Ende — vielleicht doch schon etwas? Vielleicht — der Dämon des Mannes, der dort so rätselhaft sich gleichbleibend an jenem Ende der Tafelrunde sitzt, so seltsam sich abhebend von all den schwärmenden, erhitzten Jünglingen und — Männern, vielleicht unter allen diesen Enthusiasten und Worthelden der einzige wirkliche Mann? Soviel leuchtet doch wohl ohne weiteres ein: in Konkurrenz mit den Schmachtenden, Liebegirrenden oder mit den genialisch Hinreißenden wird und kann sich der da nie begeben; . . . aber vielleicht bedeutete er gerade darum für die eigentlich Begehrlichen die gefährlichste Konkurrenz? Zu den Angreifern, in diesem Sinne zu den Aktiven (das kann nun einmal als zweifellos gelten), hat sich Stirner auch diesmal nicht gesellt; aber selbst einmal angegriffen: viel-

leicht besaß er unter allen die außergewöhnlichsten Fähigkeiten, festzuhalten und hat sich ihrer dann zu bedienen auch keineswegs verschmäht? Frauen haben, man weiß es, einen seltsamen Instinkt, ein allererstes unfehlbares Feingefühl für jegliche Überlegenheit; so wenig sie später sich Rechenschaft abzulegen imstande und um so mehr dann die — Enttäuschten sind, zunächst wittern sie am allerschärfsten. Der Mann fällt also Marie Dähnhardt auf; und wie die bigotte achtzigjährige Frau, die in London fromme Traktätchen verteilt, dermaleinst in ihrer Jugend sich in solchen Fällen benommen hat, das wissen wir aus ihren Briefen, die sie später nach Deutschland geschrieben hat. Der Biograph erzählt's, „wie sie in einem Bus einen jungen Mann sieht, so schön, daß sie sich gar nicht satt an ihm sehen konnte. Bald hätte sie es ihm gesagt. Er merkte es auch . . ." Also — auch Stirner muß es merken, bekommt es zu erfahren; aber vor den Augen des Mannes, dessen ganze Gedanken ein Lebenswerk beschäftigt, und der doch die Wege noch dunkel und ungebahnt sieht, auf denen es einmal in die Welt soll, taucht plötzlich ein hohes und blendendes Glück auf, beinahe berauschend für diesen — Egoisten . . . Da sitzt er bei Frau Burtz und denkt noch gar nicht daran, zu ziehen; zum Schreiben langt's noch hin; ja — und dann? — die Öffentlichkeit? Das erste ist doch, daß er die Stelle an der Schule aufgeben muß; eine Privatanstellung ist's zwar nur — aber Stirner ist doch nicht blind! Ja — und dann? Marie Dähnhardt kann ihn retten; sie ist reich und ohnehin so frei, so vorurteilslos; er wird sie in alles einweihen, sie wird ihn verstehen. Wir wissen nicht, wieviel Liebe, wieviel

unterdrückte Sinnlichkeit obendrein hinzugekommen ist; man wird nur billig von dem Sechsunddreißigjährigen nicht verlangen, daß er schwärmen soll wie ein Jüngling. Aber er ist ihr aufrichtig gut; und sie, Marie Dähnhardt, hat ihn bevorzugt, begehrt ihn. Seine Ansichten über Sittlichkeit kennt sie; es sind, äußerlich wenigstens, d. h. soviel sie überhaupt davon versteht, die ihren. Wen es übrigens beruhigt, die Frau des Immoralisten rein und makellos zu wissen, dem sei es ausdrücklich gesagt; hier verbarg sich in der lediglich zu Scherz und Kurzweil gespielten Hosenrolle noch die keuscheste, traditionellste Seele. In anderen Dingen, z. B. in Religionssachen, dachte die spätere Büßerin und fromme Christin damals wirklich freier; nun — wer dachte denn damals nicht freier? Und Stirner —? Es ist schwerlich anzunehmen, daß er sich von länger her mit dem Gedanken einer zweiten Heirat getragen habe; nun aber war ihm plötzlich ein großer, glänzender Traum aufgegangen; sie, die „Freie", wollte ihn, und er zögerte nicht, alles aufzubieten, festzuketten, was doch nur ein — Glück war und (er wußte es!) über Tag vergehen konnte, wie es gekommen ... Sie wird enttäuscht werden — vielleicht sah er es deutlich; konnte ihr, der Lebenslustigen, auf die Dauer der Mann genügen, dessen ganze „egoistische" Liebe im Grunde so — seinen Gedanken, nicht ihr gehörte? Aber sollte, durfte er verzichten — und was wird aus seinem Werke? Nun wird er es ihr widmen, er wird anerkennen, welcher Macht es im Grunde seine Veröffentlichung dankt ... Er wird sie, Marie Dähnhardt, von seiner Bedeutung überzeugen ... Er wird ihren Namen unsterblich machen, ihr neue Liebe

einpflanzen, wenn die alte erloschen sein sollte ... Eine große Hast und Entschlossenheit kommt in den „Passiven". Er bezieht eine eigene Wohnung, verläßt die Familie, seine „Angehörigen", bei denen er fast zehn Jahre gewohnt hat ... Noch im selben Jahre, da er sie kennen gelernt hat, läßt er sich mit ihr trauen ... Versteht man nun, was das „Meinem Liebchen" auf dem Titelblatt des Werkes bedeutet? Ist es nicht, nachdem sie längst Frau geworden, wie ein Memento an die Zeit, wo sie ihn noch verstanden, wo sie wenigstens den Glauben noch weckte, als verstünde sie ihn, eine Erinnerung jetzt, wo längst die ersten Vorwürfe gefallen sind, daß er nicht „für sie arbeiten", die „kleine Hilfe" seines Verdienstes zu ihrem Vermögen zuschießen wolle, und sie so gar nicht einzusehen vermag, daß ihr Mann aus anderen Gründen kündigt, als um sie zu — kränken!

Aber wenigstens an der Schwelle dieser Ehe, die in solcher Weise verlaufen sollte, steht noch: einfach, schlicht, dem großen Stil des Mannes angepaßt, die Trauung selbst; und hier eben erscheint auch Marie Dähnhardt noch ganz als diejenige, der der Egoist offen und rückhaltlos alles anvertrauen konnte, die er nicht bloß heimtückisch in seine Netze zu fangen brauchte, „um Vorteil aus der Lage eines schwachen Weibes zu ziehen". Diese Szene ist die einzige im Leben des Mannes, „die wirklich hellbeleuchtet dasteht"; und über sie „ist so viel geschrieben und geredet worden — weit mehr als über sein ganzes Leben zusammengenommen" (Mackay); man muß aber auch sagen — ein echter Stirner! Die bloße Ziviltrauung gab es damals noch nicht; ein Prediger (natürlich wählte man

den freiesten) war notwendig. Auf dem Zimmer des Bräutigams versammeln sich die Trauzeugen und Gäste; erstere sind Bruno Bauer und Ludwig Buhl, dieser ebenfalls vom engsten Ringe der „Freien", eine glänzend begabte Natur mit dem Zug ins Große, nur haltlos und leicht alles Maß vergessend, wohl einer der treuesten Bewunderer Stirners; unter den Gästen befindet sich auch der Dichter Wilhelm Jordan. Da der Pfarrer eintritt, werden die Karten, mit denen man soeben gespielt hat, beiseite gelegt, Buhl aber wird nur „mit Mühe aus seinen Hemdsärmeln in seinen schäbigen Alltagsrock hineingenötigt". Die Braut läßt auf sich warten; nun erscheint sie: in einfachem Kleide, ohne Myrtenkranz, ohne Schleier — zum großen Erstaunen des Predigers. Aber neue Überraschung; eine Bibel wird gesucht und wird nicht gefunden . . . Während der „dürren, nüchternen" Rede des Predigers sehen einige Gäste zum Fenster hinaus. Und nun — höchste Verlegenheit: der Prediger kann den eigentlichen Akt der Angelobung nicht vollziehen, denn es sind, „wahrscheinlich aus Vergeßlichkeit", keine — Ringe bestellt worden.

In dieser seltsamen Situation kommt Bruno Bauer, nach anderen Stirner selbst, auf den entzückenden Ausweg, seiner gehäkelten Geldbörse die beiden Messingringe abzustreifen und sie dem Prediger mit den Worten zu übergeben, daß sie „die Ehe ebensogut oder besser zusammenhalten könnten, wie goldene".

Und das waren die Trauringe Max Stirners und Marie Dähnhardts.

— — — — — — — — — — — — — —

Aber diese Ehe, wir wissen es schon, war weder durch Messing noch durch Gold zusammenzuhalten ...

Verfolgen wir denn auch noch in kurzem die Ehejahre an der Hand kälterer und beredterer Zeugnisse, als sie aus dem Munde einer bußfertigen Greisin erwartet werden durften. Wie froh wäre freilich der Biograph, wenn er auch nur solche noch für die letzten Lebensjahre zur Verfügung hätte: indes dieses Leben hat seinen Höhepunkt erreicht; und jetzt verschwindet es rasch in Nacht und Dunkel. — —

Bei Hippel ging seit einiger Zeit das Gerücht, daß Stirner an einem Buche schreibe. Aber niemand wußte etwas Näheres darüber. Niemand hatte etwas davon zu sehen oder gar eine Seite zu lesen bekommen. Sehr charakteristisch ist übrigens doch, daß Stirner schließlich nicht ganz zu schweigen vermochte; er deutete zuweilen auf sein Pult, indem er sagte, daß dort das „Geheimnis seines Lebens", sein „Ich" verborgen liege.

Die letzten Worte waren doppelsinnig; Stirner hatte anfangs die Absicht, sein ganzes Werk „Ich" zu nennen, später ward dies der Titel nur des zweiten, größeren Teiles.

Manche mochten solche Andeutungen längst wieder vergessen haben: da erschien plötzlich November 1844 „Der Einzige und sein Eigentum von Max Stirner. Verlag Otto Wigand, Leipzig 1845". Bei Wigand traten damals die bedeutendsten Werke des Revolutionszeitalters, u. a. auch die Feuerbachschen, ans Licht; der Verleger war Stirner persönlich befreundet, und diese erste Ausgabe, heute bereits selten, blieb unter zwei noch folgenden die wertvollste, am besten ausgestattete. Daß sie durch die Zensur schlüpfte, haben wir bereits

gesagt; allerdings nicht so ganz glatt. Es war zunächst eine Beschlagnahme verfügt, wenige Tage darauf jedoch schon wieder aufgehoben worden: „weil das Buch zu absurd sei, um gefährlich zu sein". Ein noch kräftigerer Beleg für Stirners wirklich wahrgemachte Prophezeiung, daß er sich die Preßerlaubnis selbst holen werde (S. 332/334): nun war sein Buch also erst genauer geprüft worden, und die genauere Prüfung ergab — Ungefährlichkeit!

Das Buch wirkte zunächst als ungeheure Sensation: „Zu Weihnachten 1844 war das Buch bereits in den meisten Händen . . .; besonders die Jugend griff gierig nach der kühnen Tat." So lesen wir bei dem Biographen.

Aber, wie vorauszusehen war — es war die erste Sensation eines ungeheuren Paradoxons; als Wahrheit, teilweise Wahrheit, selbst als den Keim zu einigen Wahrheiten wollte das Buch niemand nehmen; zudem hatte man auch irgendwelche Perspektive für die letzte deutsche Philosophie, zumal für Hegel, noch nicht gewonnen. Man lachte nur entweder gern oder haßte sogleich recht gründlich; hier aber schien beides nicht ungefährlich zu sein, beides nicht recht zu stimmen — es wollte überhaupt noch zu nichts stimmen! . . .

Und dann kam das Revolutionsjahr, und man hatte so viel Wichtigeres zu tun . . .

Von der unmittelbaren Kritik, die das Werk hervorrief, wird noch an anderer Stelle zu sprechen sein; hier nur so viel, daß sie ungeheuer dürftig war. Daß die „zünftigen" Philosophen das Buch totschwiegen, wird man gern glauben; aber die anderen hielten sich an Äußerlichkeiten oder rissen Witze über dieses „Ich",

das so widerspenstig war, ihnen sogleich wieder zu entschlüpfen, kaum daß sie es gepackt zu haben glaubten. In Betracht scheinen wenigstens diejenigen Kritiker zu kommen, denen Stirner selbst zu antworten wichtig genug fand; es sind dies außer einem gewissen Szeliga die bekannteren: Mos. Heß, Kuno Fischer und — Feuerbach. Aber auch bei ihnen stoßen wir auf eine so vollständige Verkennung gerade des Grundgedankens, daß man ordentlich Pein empfindet, ihnen die neue Moral auch nur als Hypothese zuzumuten. Feuerbach hielt übrigens, in einem Privatschreiben an seinen Bruder, mit der höchsten Bewunderung für den Autor nicht zurück: „. . . Er ist gleichwohl der genialste und freieste Schriftsteller, den ich kenne;" das „gleichwohl" aber sollte sagen, daß er, Feuerbach, sich nicht erschüttert fühle. Die größte Begeisterung zeigte noch der Franzose M. Saint-René Taillandier, „der gründliche Kenner deutscher Verhältnisse", wie Mackay urteilt. Er teilt auch eine Stelle von ihm mit: „Daß eine Feder sich fand, die solche Dinge schrieb, die sie so kaltblütig, mit solch korrekter Eleganz schrieb, ist ein unbegreifliches Geheimnis." Trotzdem fühlt auch er sich in der weiteren Besprechung der Ansichten Stirners nicht zu seinem Apostel berufen.

Das war es denn schließlich, das Allerwichtigste stets für den Erfolg einer Philosophie: es stellte sich auch nicht, weder jetzt noch mit den Jahren, der eine oder andere Apostel ein, der für die „Idee" kämpfte! — Hatte es nicht eigentlich Stirner selbst verboten?

So kann man sagen: wie ein in die Fluten geworfener Stein brachte das Werk eine augenblickliche, hoch aufspritzende Bewegung der Wasser hervor, um

sogleich zu versinken; und nur einige Wellenkreise zitterten nach . . .

Wie aber, das muß jetzt unsere wichtigste Frage sein, wie verhielten sich denn die Nächsten, mit denen Stirner vor der Welt verkehrte, zu der Tat des kühnen Steinwerfers? Mußten sie nicht stolz sein auf den Mann, von dem wenigstens jetzt noch alle sprachen, und der doch so eng verbündet ihrem Kreise schien; mußten nicht sie allein schon dafür sorgen, daß der Name „Hippel", der plötzlich wieder einen besonderen Klang erhalten hatte, sich dauernd mit dem Interesse auch für den „Einzigen" verflocht?

Anfangs schien es auch so. Zumal Stirner selbst seine „Zugehörigkeit" zu den Freien auch weiter dokumentierte, so tat, als wäre nichts vorgefallen, und wieder als „stillvergnügter" Mann mit der Oberlehrermiene in der Gesellschaft saß.

Aber niemand sah mehr den „höheren Lehrer" in ihm; was das anbetrifft, so hätte er jetzt sein können, was er wollte, er war eben „Stirner". Und nun muß man sich klar werden, was das bedeutete.

Was wollte der Mann noch bei den „Freien"? Natürlich — er war ein Hauptgegenstand des Interesses geworden; und wer sonst gewohnt war, über das „schon immer dagewesene" Gemälde hinwegzusehen, trat jetzt neugierig näher, weil es sich plötzlich als ein alter Stich (aus der Zeit Lorenzos von Medici — Macchiavells?) entpuppt haben sollte . . . Und dann: daß gerade er das Buch geschrieben! Wie oft mag Stirner solch wenig schmeichelhaftes Erstaunen zu fühlen, wenn nicht gar zu — hören bekommen haben! In der Tat — konnte man nicht auf den Gedanken

kommen, der Mann habe den Mund so weit aufgetan, um nur ja wenigstens einmal im Leben vernommen zu werden? Freilich, wer dann doch das Werk wieder zur Hand nahm: war etwa keine Logik darin? Aber man muß sich nur darüber klar werden: das Buch bedeutete ja gerade Stirners Abschiedsbrief an die Freien!

Und darum fragen wir mit Recht: was wollte er noch bei ihnen? Hatte er ihnen nicht die Ehre angetan, sie einmal als „Welt" zu nehmen, als höchste Ausgeburt des „denkenden Geistes", von wo es höchstens noch einen Schritt weiter gab, — um ihnen jetzt plötzlich zu enthüllen: seht, der eine Schritt genügt mir nicht, auch ihr seid noch unendlich weit zurück, auch ihr müßt noch überwunden werden, und ich, Stirner, habe euch überwunden! Seid so gut und packt ein — es gibt keine „Freien" in eurem Sinne mehr! War es nicht Bruno Bauer, den sie hier alle noch mehr oder weniger als ihr Haupt anerkannten? Nun denn — Bruno Bauer war tot, vom „Einzigen" entthront, die „Freien" konnten sich auflösen oder — ein Verein von Egoisten werden.

Trat also wenigstens Stirner jetzt unter sie, setzte ihnen die Sache auch mündlich auseinander, warb dafür, soviel sich dafür werben ließ? O nein, er tut weiter, als wenn nichts vorgefallen wäre ... Und das ging eben nicht mehr. Und darum sagen wir eben — er hatte hier nichts mehr zu suchen ...

Ja, wenn er nicht selbst hier einmal die Welt, die reale Welt gesehen und anerkannt hätte, mit der er doch so gern verkehren wollte, mit ihr, als „Aktiver", in erwachter Sinnenfreude so gern in Konnex geblieben

wäre! So sehr lebt das noch in ihm, daß er sie unbeirrt weiter aufsucht, da sie (als Welt, als Leben wohlverstanden) eigentlich gar nicht mehr da ist! Kein Wunder: sie war nicht aufgestanden, hatte sich nicht empfohlen; im selben Augenblick anerkennt er ihre höchste Bedeutung und legt selbst, als einzelner, Hand an sie! Kein Wunder, daß nichts sich rückte, kein Mensch vom Platze aufstand ... War nicht dieser Bruno Bauer mit Haut und Haaren verspeist? Nun sollte er ihm wohl den Gefallen tun, ihm zum Dank dafür kräftig die Hand zu schütteln?

Es ging nicht an. Bruno Bauer tat, was er tun konnte — —; aber ist nicht Stirner jetzt allen ein Totfremder? — Und da sitzt er und plaudert ruhig mit seinem Nachbar! Man tut, was man tun kann; man ist höflich gegen den Gast ... Und nie ist zwischen den beiden ein Wort über die Affäre gefallen!

Mancher junge Kerl saß da wohl noch bei Hippel und sah bewundernd auf den Schreiber des Buches ...; an der Sache konnte das nichts ändern!

Nur die Form des Verkehrs war noch geblieben, der Inhalt in Staub und Asche zersunken ... Stirner hatte sich den zweiten Absagebrief an die Welt, an seine Welt geschrieben ...

Sollen wir verraten, an wen noch? An Marie Dähnhardt! Auch sie war ja eine „Freie". „Frei" in dem Sinne, wie sie hier alle frei waren, d. h. bis zum Halse noch so in Vorurteilen steckend, wie sie niemals vollzähliger als im „Einzigen" aufgeschrieben wurden.*)

*) Z. B. hatte Stirner, was für das Folgende beachtet werden soll, die Arbeit als „Ehre und Stolz" des Menschen, als seinen „Beruf", aller Hoheit entkleidet und sie nur als

Wir werden es sogleich zu spüren bekommen. Vorläufig verdient der Vorwurf Marie Dähnhardts, als sei die kurz vor dem Erscheinen des Buches erfolgte Kündigung bei den Fräulein Zepp (ein Jahr lang war Stirner also noch Lehrer geblieben) nur der erste Akt einer jetzt zutage tretenden grenzenlosen Faulheit gewesen, eine nähere Beleuchtung.

Gerade auf Stirner könnten wir Anklagen wegen Trägheit, Faulheit, Liederlichkeit, Leichtsinn usw. ja ruhig sitzen lassen; aber so gern wir's möchten, es geht nicht. Es stimmt nun einmal nicht.

Bekannte erzählen von seinem „stupenden Fleiße" eben aus der Zeit nach dem Erscheinen seines Werkes. Es ist gar keine Frage, er wollte den „Ausfall" wettmachen, wollte die „kleine Hilfe" auf andere Weise zurückerobern. Und zwar, da er ja einen Verleger hatte, auf dem Gebiet, das nun einmal sein Feld war; der Lehrberuf war's nicht, die Bücherschreiberei — er hatte nur ein Buch zu schreiben gehabt! -- ja eigentlich auch nicht: aber sie lag doch am nächsten. Die Zeugnisse dieser Arbeit liegen vor.

Sein Werk hatte ihm eine gediegene Kenntnis der Grundlagen von Staat und Gesellschaft zur Pflicht gemacht, und Nationalökonomie als eben aufstrebende und -blühende Wissenschaft schien ihm am ehesten das Interesse des Lesepublikums zuzuführen. Er bespricht mit Wigand ein großes Unternehmen, das sogleich seine ganze Zeit und Kraft in Anspruch nimmt. Er

---

das „Unvermeidliche" hingestellt; die „Schande, Brot zu haben, ohne etwas dafür getan zu haben", den Ruhm des „Verdienstes" — als bloßen „Wahn" gekennzeichnet. (Vgl. auch Kl. Schr. S. 125.)

will — „die Nationalökonomen der Franzosen und Engländer“ in deutscher Übersetzung herausgeben, die Hauptwerke selbst übersetzen und andere zur Mitarbeiterschaft heranziehen. Und was er leistet, und in anerkannter Vorzüglichkeit leistet, ist genau so viel, wie es den Tag anderer vielleicht noch zwei, drei Jahre länger vollständig in Anspruch genommen hätte; er aber vollbringt es in einer Zeit, die genau — die Zeit seiner Ehe mit Marie Dähnhardt ist, und es ist gar nicht möglich, daß er, eben bis 1847, viel vom Schreibtisch weggekommen ist. Und für wen arbeitet er die mühsame, sicherlich wenig innere Freude bereitende Arbeit? „Egoistische“ Arbeit im Sinn der Not — ja, der Lust — schwerlich; denn Schöpferfreude war wenig zu betätigen. Er übersetzt zuerst die vier Bände des „Handbuchs der praktischen politischen Ökonomie“ von Jean Baptiste Say und verspricht „eigene Anmerkungen“, sobald auch der Smith übersetzt wäre; auch dessen vier Bände „Untersuchungen über das Wesen und die Ursachen des Nationalreichtums“ erscheinen jedoch, und — die Anmerkungen fehlen. Dennoch wissen wir, daß mindestens eine Zahl davon wirklich geschrieben wurde; aber, wie es gar nicht anders kommen konnte: ihm, der die gesamten und letzten Grundlagen des Staates überhaupt angegriffen, seine Notwendigkeit selbst so heftig einmal in Frage gestellt hat, muß am Ende die Geduld ausgehen, sich fortwährend gerade nur innerhalb aller schon einmal erschütterten Voraussetzungen zu bewegen. Und so wird denn diese ganze Arbeit, bezeichnend genug, überhaupt nur eine Arbeit des — Fleißes, des Broterwerbs, des „kleinen Zuschusses“:

auch so noch immer trefflich genug, um bis heute „unter den existierenden Übersetzungen als beste“ (Mackay) zu gelten.

Freilich, der Erfolg — und daran wird leider Marie Dähnhardt besonders gemessen haben — scheint in gar keinem Verhältnis zur Mühe gestanden zu haben; so wenig, daß zwischen die erste und zweite Übersetzung jenes völlig mißglückte praktische Unternehmen fallen konnte, auf das wir bereits leise anspielten und dessen Idee wir erstens fast mit Sicherheit — wiewohl alle „berufenen“ Psychologen widerraten werden — einzig auf Stirner selbst, nicht Marie Dähnhardt, zurückführen möchten, das uns zweitens aber auch die natürlichste Erklärung für das „verspielte und verschwiemelte Geld“ (Worte M. D.'s) geben dürfte. Gerade Naturen wie die Stirnersche wollen einmal mit einem coup aus aller Beengtheit und Bedrängtheit des täglichen Zählenmüssens heraus, wollen wohl auch beweisen, daß das, was der mittlere Geschäftsmann versteht, durch ihre tiefere Einsicht in die Gründe mindestens ebensogut, wenn nicht besser geleistet werden könne. Schon muß Stirner wahrnehmen, daß durch die öftere Zufluchtnahme zum Kapital, zu der die geringen Einnahmen zwingen, die Zinsen zurückgehen und nur stärkere Angriffe notwendig machen: — da gibt ihm die Lektüre seiner Nationalökonomen plötzlich diesen trefflichen Gedanken ein, und er erkundigt sich, so ganz unauffällig und unter der Hand, nach einigen kaufmännischen Regeln ... Daß er um diese Zeit überhaupt etwas recht Rettendes, das ihn mit einem Male aller gegenwärtigen und zukünftigen Sorgen überheben sollte, zu wagen beabsichtigte, wissen

wir auch sonst; er hat sich damals eingehend über Spekulationen an der Börse erkundigt ... Also: das, was er jetzt unternahm, kam für diesen Mann der allerwaghalsigsten Spekulation gleich, wiewohl die Idee als solche — nicht schlecht war! Es handelte sich um eine bessere Organisation der Berliner Milchlieferungen, dasselbe, was später, wie Mackay erinnert, einem geringeren Philosophen, aber tüchtigeren Geschäftsmann, keinem andern als dem Berliner „Klingel-Bolle", sogar sehr glänzend glücken sollte ... Es ist ja schwer, bei diesem Gedanken ernst zu bleiben, aber wir wiederholen: es liegt trotzdem nicht der geringste Widerspruch weder zum Wesen noch zum System des Mannes darin. Hier galt es doch zunächst eine Unabhängigkeit; den Nagel aber, daß denkende Menschen sich diese nur durch „Wahrheiten", lyrische Gedichte oder besoldete Professuren erkaufen dürften — den Nagel hatte doch gerade der „Überwahre" aus dem Hirn der Menschheit entfernen sollen! Daß Stirner nicht Milchverkäufer „sein" wollte, wird man hoffentlich glauben; das Milchverkaufen drückte eben den Begriff des „Einzigen" so wenig aus, wie „das" Ich, die Wahrheit, die Religion usw. usw. Er wollte in der Hauptsache Geld, um ruhig leben zu können, und es muß ihm zunächst sogar ein köstliches Vergnügen bereitet haben, den letzten Zweifel, den er noch mit seinem Buche übrig gelassen: als sei's ihm eben doch um den Tribut und die Respektsverbeugung vor der „heiligen" Wahrheit zu tun gewesen, durch sein weiteres Leben gleichsam zu vernichten. Nur leider — dieses weitere Leben war schon wieder halb zu Ende, als das meiste Geld für eigene Wagen, Kellerräume, Laden-

miete, Milchankauf usw. gerade verausgabt war; die Vorräte waren da — aber die Kunden blieben aus, und die „sauergewordene Milch floß in den Rinnstein . . ."

Und jetzt eben — und als dann noch in der höchsten Not das Darlehnsgesuch in der Zeitung gestanden — da sollte sich jene wirkliche Nichtmehrzugehörigkeit Stirners zu den „Freien", von der wir sprachen, jene meilentiefe Kluft, die tatsächlich längst zwischen ihm und ihnen, wiewohl noch schwach verhüllt, sich aufgetan hatte, aufs deutlichste offenbaren. Sie lachten, sie spotteten: der hat seine Überlegenheit über alle Welt kundgetan! Ihm ging nichts über sich selbst — darum ist ihm auch die Milch sauer geworden. Der betrügt selbst den Staat — aber die Kunden sind ihm davongelaufen. Der lehrt uns trefflich, wie wir unser Ich, unsere Eigenheit durchsetzen — aber er selbst ist nur ein schlechter Milchhändler! . . . Und wie die Witzworte hin und hergeflogen sein mögen . . . Das ist sicher: von den „Freien" dünkte sich jeder einzelne zu schade, blickte jeder einzelne viel zu hoheitsvoll, um Milchgeschäfte nicht unter seiner Würde zu halten; Stirner hatte recht gehabt, sie steckten noch voller Vorurteile, noch voller „Ideendienst", sie taxierten noch ganz nach christlichen Werten, maßen mit christlicher Elle — die Wahrheit als das Ewige, Unvergängliche, Heilige, die — Milch als verächtliche, rohe Materie! Er, der Egoist, sollte sich widersprochen haben, indem er auf Treu' und Glauben um ein Darlehn nachgesucht! Wer ihm, der sich, den eigenen Worten nach, zu nichts verpflichtet fühlte, wohl etwas anvertrauen würde! Die Un-

schuldigen taten, als ob es — innerhalb eines Staates! — nicht noch andere Sicherheiten gäbe, als das Wort eines Egoisten! Ihm warfen sie Inkonsequenz vor, die „Freien", und merkten gar nicht, wie sie in all ihren Vorurteilen, ihren lächerlichen Halbheiten und Vermittlungsversuchen, in ihrer bloß phrasenhaften „Freiheit" zur echten und wirklichen im Widerspruch standen; zur Freiheit und — zum echten und eigentlichen Max Stirner, den sie gar nicht kannten; sie, die „Freien", und unter ihnen die „Freie": Marie Dähnhardt. — —

So löste sich der Bund Stirners mit den Freien. Und auch Marie Dähnhardt ging ... Ohne Szene schieden sie ... Stirner hielt sie nicht ...

Und dann kam die Revolution und fegte auch die anderen „Freien" auseinander.

— — — — — — — — — — — — — — —

Aber der furor igneus, der aus dem Stirnerschen Ich gesprochen hatte, war erloschen ...

Das Ich, das stumme, das dreißig Jahre durch die Welt gestrichen war: äugend, beobachtend, scharf auslugend — aber verschlossen, hatte den Mund aufgetan, sich auf sich selbst gestellt, hatte im höchsten Moment der Gefahr der einstürzenden Flut den Arm entgegengestreckt. Die Wasser stauten sich, flossen ab, nahmen andere Richtungen, aber unten, an den Wurzeln, fraßen, nagten, sickerten, unterwühlten zurückgebliebene Tropfen das Erdreich. Und eines schönen Tages gab es nach ...

Aber noch etwas war geschehen: erst jetzt hatte die Welt einen Wehrlosen vor sich! Das Geheimnis des Ringes, der Zwölfmännerstärke verleiht, war verraten!

Vielleicht hätte die Welt noch länger lauter blinde Streiche gegen ihn geführt; nun aber ist es heraus, nun weiß sie, wie man ihn packen muß — und gegen Zwölf hat sie nötigenfalls auch Hundert und Tausend aufzubieten!

Jedoch — auch er selbst ist ja geschwächt! Da sitzt er jahrelang bei der Hebamme Burtz, das Glück eines Weisen genießend. Glück? Nun ja, sieh doch her, Welt: du ganze große Welt — was kannst du mir anhaben? Indes — sie sieht gar nicht her; sie scheint so satt, so vergnügt, so zufrieden gerade, daß er, Johann Kaspar Schmidt, sie nicht — behelligt. Wie? sollte sie am Ende noch ihr Profitchen daraus ziehen, daß er — gar so ein kleiner stiller Mieter bei der Hebamme Burtz ist? Wie sie, die Welt, wohl über ihn denken mag? Sollt' es möglich sein, diese armselige, verachtete, bemitleidenswerte Welt bemitleidet zuletzt noch — ihn?! Fühlt sie gar nicht, wie reich er ist? Aber sie weiß wohl überhaupt nicht, worin aller Reichtum besteht!? Nun denn — der Schmidt mag euch hingehen; aber der Stirner, ja, der Stirner, den er unabtrennbar, unauflöslich immer mit sich herumträgt, das ist ein Kolossaler, den überbietet ihr mit allen anderen Kostbarkeiten und Schätzen nicht: der hat ja gerade — „sein Sach' auf nichts gestellt!" — Oho, fragen wir nun: auf „nichts"? Das scheint freilich „nichts"! Wirklich nichts? — und eben diesen Stirner, möchtest du ihn mal hergeben, preisgeben? Diesen Stirner: nichts anderes als dein Gedrängt- und Gequältsein — dein Reden-Müssen, deine wirkliche Rede damals, als dir der Mund schon zuzuwachsen drohte und du aufschriest: was wärst du wohl ohne

diesen Schrei gewesen? War er — nichts? oder war er — Hunger, fürchterlicher Hunger nach der Welt . . .!?

Der Hunger war gestillt. — Aber eine schwere, unverdauliche Speise! . . .

Gleich der Eselin Bileams, so hatte dieses Ich einmal, gepeinigt und gedemütigt, Halt gemacht und dem Reiter — der Welt — seine Ruchlosigkeit zu erkennen gegeben . . . War dann aber doch, unfähig ihn abzuschütteln, geschlossenen Mundes weitergetrabt . . . den unheimlichen Widerhaken der einzigen Rede freilich für ewige Zeiten in seinem Gewissen stecken lassend. —

Wir hören kaum noch etwas von Stirner. Und bald steht es außer allem Zweifel, daß diesem Verstummen und geheimnisvollen Untertauchen eine Absichtlichkeit zugrunde liegt.

Wenn er auch mit den „Freien" als einem gewissen Ringe, einem bestimmten Milieu auseinandergekommen war, so hatte er doch zu Freunden, Bekannten eben auch die einzelnen, einige einzelne wenigstens, vielleicht sogar ein paar Verehrer, die ihn, wenn er sich gar zu lange nicht hatte blicken lassen, in der ersten Zeit auch sicherlich aufgesucht haben werden. Aber fraglos — er läßt sich verleugnen! Wir können nur noch regelmäßig seinen Wohnungswechsel feststellen und ebenso, daß er „wenig mehr ausgeht"; trotzdem scheint ihn keiner der Bekannten gerade in seinem Heim gesprochen zu haben. Und wenn diese Bekannten noch selbst so spurlos verschwänden; aber die meisten sind noch da, ihre Schicksale lassen sich verfolgen . . . Zumal von Bruno Bauer ist ja aus-

drücklich bekannt, daß er dem ihm innerlich Entfremdeten nie als Menschen etwas nachgetragen, stets nur den ehrlichen Gegner in ihm gesehen habe; wenn wir trotzdem nichts mehr aus seinem Mund über ihn erfahren — sollte es seine Schuld gewesen sein? Nur im Sturmjahr selbst sieht man ihn noch öfter bei Hippel; aber an der Revolution nimmt er selbstverständlich nicht den geringsten äußeren Anteil. Was er überhaupt tut und treibt, ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt; daß ihn die Feder allein nicht ernähren könne, muß er eingesehen haben, sein Name erscheint auch in keiner Zeitung mehr.

Ein einziges Mal allerdings sieht es noch so aus, als wolle sich Stirner der Mitwelt ins Gedächtnis zurückrufen; wiederum aber nur mit einer „Sammlung", die es wie die letzte nur auf einen äußeren Erfolg abgezielt zu haben scheint, kein einziges Geheimnis des Schreibenden selber preisgab und dann auch rasch — als Fragment — liegen gelassen wurde, offenbar als die erwartete Nachfrage ausblieb. Es handelt sich um eine „Geschichte der Reaktion", die in zwei Abteilungen zu je zwei Bänden geplant war, von jeder Abteilung aber nur den ersten Band brachte. Und auch von dem Inhalt dieser beiden Bände ist das Geringste Stirners Eigentum, er gibt sowohl die Reaktion, als auch das zu ihrer Erklärung notwendige Gegenteil: die (französische) Revolution — „beide werden im selben Augenblick geboren", wiewohl „von grundverschiedenen Eltern" — in den Zeugnissen ihrer bedeutendsten Geschichtsschreiber und Theoretiker wieder (Comtes, Burkes), um nur die Einleitungen und verbindenden Mittelglieder eigenhändig hinzu-

zufügen. „Ob sich die Reaktion vor sich selber rechtfertigen kann“ — diese Frage hatte er selbständig auf Grund des in den ersten Bänden niedergelegten Materials alsdann erst erörtern wollen: aber da gerade bricht's ab. Wo der Stirner noch einmal zum Vorschein kommen könnte — da bricht's ab; man hat die Empfindung, als ob ihn jeglich' Wort am Ende gereue ... Wenn auch wohl etwas anderes von nun ab noch viel gewaltsamer seinen Mund verschloß — —

Denn furchtbar kommt endlich auch die Not über den Mann! Das Jahr nach diesem letzten Unternehmen bedeutet den Gipfel seines Elends; Gläubiger hetzen ihn von Wohnung zu Wohnung, packen ihn dennoch und bringen ihn zweimal in Schuldarrest. Das eine Mal verbleibt er drei Wochen in Haft, das andere Mal sogar fünf, und der Ton der Silvesterglocken dringt in sein Gefängnis ... Vor gerade zehn Jahren schrieb er die berühmteste Stelle seines Buches — und auch damals läuteten die Glocken; ob er daran gedacht hat in dieser Nacht?

„Horch, eben da Ich dies schreibe, fangen die Glocken an zu läuten, um für den morgenden Tag die Feier des tausendjährigen Bestandes unseres lieben Deutschlands einzuklingeln. Läutet, läutet seinen Grabgesang! Ihr klingt ja feierlich genug, als bewegte eure Zunge die Ahnung, daß sie einem Toten das Geleit gebe. Deutsches Volk und deutsche Völker haben eine Geschichte von tausend Jahren hinter sich: welch langes Leben! Geht denn ein zur Ruhe, zum Nimmerauferstehen, auf daß alle frei werden, die Ihr so lange in Fesseln hieltet. — Tot ist das Volk. — Wohlauf Ich!

O du mein vielgequältes deutsches Volk — was war deine Qual? Es war die Qual eines Gedankens, der keinen Leib sich erschaffen kann, die Qual eines spukenden Geistes, der vor jedem Hahngeschrei in nichts zerrinnt und doch nach Erlösung und Erfüllung schmachtet. Auch in Mir hast du lange gelebt, du lieber — Gedanke, du lieber — Spuk. Fast wähnte Ich schon das Wort deiner Erlösung gefunden, für den irrenden Geist Fleisch und Bein entdeckt zu haben: da höre Ich sie läuten, die Glocken, die dich zur ewigen Ruhe bringen, da verhallt die letzte Hoffnung, da summt die letzte Liebe aus, da scheide Ich aus dem öden Hause der Verstorbenen und kehre ein zu den — Lebendigen:

Denn allein der Lebende hat Recht.

Fahre wohl, du Traum so vieler Millionen, fahre wohl, du tausendjährige Tyrannin deiner Kinder!

Morgen trägt man dich zu Grabe; bald werden deine Schwestern, die Völker, dir folgen. Sind sie aber alle gefolgt, so ist — — die Menschheit begraben, und Ich bin mein eigen, Ich bin der lachende Erbe!" („Der Einzige" S. 252 f.)

Ein lachender Erbe — aber ein nackter Erbe; er hatte alles ausgezogen: Menschheit, Volk, Staat, Gesellschaft, Freunde, Brüder; da konnte es nicht fehlen, daß auch das Geld folgte . . .

„Seine alten Freunde wissen nichts mehr von ihm". Aber man muß doch verstehen, er hat ja eigentlich nur erreicht, was er selbst so emsig in die Wege geleitet: Unbemerktheit — Unverantwortlichkeit für sein ganzes Tun und Treiben . . . Für jene, für die meisten von ihnen, war ein solcher Mann, der im Schuldturm

gesessen, gewiß geächtet, proskribiert; für sich konnte er sicherlich noch „unbeschadet seiner Seele“ weiter-existieren. Mochten jene von solchen Vorurteilen sich unmittelbar abhängig gemacht haben, mochten ihnen „dienen“, mochten Sklaven sein; in diesem Sinn wenigstens blieb er frei bis zuletzt: freier als sie!

Und so hat er denn, in gänzlicher Verschollenheit, noch drei ruhige, windstille Jahre bei einer Mme Weiß in der Philippstraße gewohnt, ohne daß ihm freilich auch je wieder solch ein Glück gekommen wäre, das dem Selbstgenuß seines Ich gerade in seiner Selbstverständlichkeit und Unbedrohtheit tiefer entsprochen hätte. So mußte er dieses Ich vielmehr weiter in die kleinen täglichen Erwerbssorgen stecken, und hat „von Vermittlungsgeschäften, wie sie sich ihm gerade boten, von der Hand in den Mund gelebt“ (Mackay). Aber war er nicht auch jetzt sein eigener bester und weisester Tröster, der einmal in einer Verteidigung seines „Einzigen“ folgende Worte geschrieben hatte (Kl. Schr. S. 123 f.):

„Wenn du dich aber vergessen hast, bist du dann ganz verschwunden, wenn du nicht an dich denkst, hast du dann überhaupt aufgehört, zu sein? Wenn du in das Auge deines Freundes blickst oder über eine Freude sinnst, welche du ihm bereiten möchtest, wenn du zu den Sternen aufschaust, ihrem Gesetze nachgrübelst oder auch Grüße ihnen zusendest, die sie in dein einsames Stübchen tragen sollen, wenn du mikroskopisch dich in das Treiben der Infusionstierchen verlierst, wenn du einem Menschen in Feuers- oder Wassernot, ohne der eigenen Gefahr zu denken, zu Hilfe eilst: so ‚denkst‘ du gewiß nicht an dich, so

‚vergissest' du dich. Bist du aber nur, wenn du an dich denkst, und verkommst du, wenn du dich vergissest; bist du nur durch das Selbstbewußtsein? Wer vergäße sich nicht alle Augenblicke, wer verlöre sich nicht tausendmal in einer Stunde aus den Augen?

Diese Selbstvergessenheit, dieses Selbstverlieren ist ja nur eine Weise unserer Befriedigung, ist nur Genuß unserer Welt, unseres Eigentums, d. h. Weltgenuß."

Er war weise genug, nach der Gedankenfülle auch die „Gedankenlosigkeit", wie der „Einzige" sagt, als Weltgenuß zu empfinden; sie ist ihm nur die eine Seite desselben, nicht sein Gegenteil. Wer nicht geneigt ist, mit der gesamten modernen Philosophie die sklavische Anbetung des Gedankens mitzumachen, wird hier bei Stirner ganz neue Perspektiven auftauchen sehen. —

Aber verschollen ist er jetzt wirklich gänzlich: unter seinen noch sehenden Augen erscheint der Brockhaus von 1854 — und weiß nicht mehr das geringste über den Verfasser des „Einzigen und sein Eigentum" zu sagen; er soll „Max Schmidt" geheißen haben! Sollte Stirner nicht wirklich einmal in ganzen zwei Jahren daran gedacht haben, nachzuspüren, wieviel denn noch von seinem Werk in der Welt wäre? Aber nichts verlautet, daß er je Gerüchten über seine Person die „Wahrheit" entgegengesetzt habe. Er „diente" ja gar nicht der Wahrheit; so mögen sie denn auch über ihn „Wahres" und „Falsches" durcheinandermengen. Er selbst ist der letzte, es den Leuten übelzunehmen; wo er selbst es für nötig fand, gab er dem „Falschen" den Vorzug. Bitte, Ich bin der Herr der Wahrheit, Ich bin der „Überwahre"! So nennt er sich noch in

den letzten Jahren „abwechselnd Gymnasiallehrer, Dr. phil. und — Rentier“: und alle Philister geifern natürlich ... Die so geifern, sollten doch bloß einmal hinschauen, mit welcher Welterhabenheit der Mann auch seinerseits über den tausend Verleumdungen stand, die im Laufe der Jahre über ihn verbreitet wurden! Wieviel ist nicht unter seinen hörenden Ohren allein über die Geschichte seiner Trauung zusammengelogen worden; hat er je dementiert? Hat er je den Leuten gesagt, sie sollten nicht so lügen — es sei unanständig? Dazu waren seine Lügen, gegen die ihren gehalten, noch der harmlosesten Art; aber wozu das? Mögen es doch Lügen bleiben!

Aber wahrlich: es war Stil und Größe in dem Mann bis zum letzten Atemzuge! In der Philippstraße, dort bei Frau Weiß war es, wo eine letzte Ironie diesem Leben, das mit einer Ironie schon in die Welt getreten war, auch sein Ende bereitete. Stirner war durchaus rüstig und gesund, erst im fünfzigsten Jahre, und hatte immer auf ein hohes Alter gerechnet: da stach ihn eine vergiftete Fliege in den Nacken, und in wenigen Tagen, am 25. Juni 1856, raffte ihn „allgemeiner Geschwulst“ dahin. Über dem Grabe der „Menschheit“ hatte sich der „Einzige“ erhoben; den „Einzigen“ aber tötete eine — Fliege.

War das ein Beweis gegen den „Einzigen“? — So war es jedenfalls auch einer gegen — Welt und Menschheit!

Nun besannen sich noch einige alte Freunde. Dieselben, die seine Trauzeugen gewesen waren, Bruno Bauer und Ludwig Buhl, sind plötzlich auch an seinem Grabe. So lange hörten wir nichts mehr von einem

Verkehr. Es kann doch nicht anders sein; Stirner muß es gewesen sein, der sich absichtlich allen zu entziehen gewußt hatte.

In der Öffentlichkeit war Stirner längst tot; kaum daß — nach einigen Tagen erst! — ein paar Zeitungen von seinem Tode erfuhren und dürftige Notizen brachten.

Aber seltsam, wie das Schicksal noch über seinen Tod hinaus für die Verschwiegenheit sorgte, die dem Lebenden so teuer gewesen! Daß gerade Buhl es war, vielleicht sein letzter und treuester Verehrer, an den nun der schriftliche Nachlaß kam: das hat für alle Zukunft beinahe die Hoffnung vernichtet, in dieses Leben einmal tiefer noch blicken zu können, als es sein Biograph uns möglich gemacht hat. Buhl ward eines Morgens tot vor seinem Schreibtisch gefunden; wahrscheinlich hat er selbst Hand an sich gelegt, als ihm wieder ein Prozeß drohte. Seine Hinterlassenschaft, welche die Gläubiger sofort mit Beschlag belegten, flog in alle Winde — eigene und Stirnersche Papiere mögen unbesehen in Bündeln nach dem Gewicht verkauft worden sein. — —

Und ähnlich ist es den beiden Zeichnungen ergangen, die das Bild des Verstorbenen, auf dem Totenbett, festhalten sollten und deren eine für Bruno Bauer bestimmt gewesen war; sie sind beide spurlos verschwunden. Aber Bruno Bauer soll voller Bewunderung damals von der „charaktervollen Formation" des Kopfes gesprochen haben, welche die „geistige Bedeutung des Verstorbenen mit voller Entschiedenheit ausprägte". Auf die kolossale Stirn spielt übrigens auch das Pseudonym an; Studenten gaben ihm dieser

Stirn wegen einst den Spitznamen, und er ergriff ihn und machte ihn selbst zu seinem Ehrennamen.

Ein wundervoller Ursprung; ein prachtvolles, stolzes Pseudo-, nein Allethonym! — Von seiner Mutter soll Stirner überlebt worden sein; mit ihr ist dann das ganze Geschlecht ausgestorben. Geburts- und Sterbehaus, selbst das Grab mußte vom Biographen erst wiederentdeckt werden; er hat für eine Erinnerungstafel am Hause Philippstraße 19, sowie ein Gruftdenkmal auf dem Sophienkirchhof zu Berlin — eine mächtige Granitplatte mit Stirners Namen — gesorgt, und kein Geringerer als Hans von Bülow ist hierbei werbend am Werke gewesen, einer der verständnisvollsten Bewunderer Stirners.

Wie Hamlet aber, an der Schädelstätte des menschlichen Geistes, rufen wir an dieser Gruft:

„Imperious Cesar, dead and turn'd to clay
Might stop a hole to keep the wind away:
O, that that earth, which kept the world in awe
Should patch a wall to expel the winter's flaw!"

Zum Schluß müssen wir noch erwähnen, daß auch an dieses also verlaufene Leben sich der Psychiater von fern schon einmal herangewagt hat, um auch hier die bescheidene Möglichkeit wenigstens vorhandener Geisteskrankheit anzudeuten. Daß die bei der Mutter Stirners im 50. Lebensjahr auftretende Psychose jedoch eins der schwerwiegendsten Verdachtsmomente abgegeben hat, wagt Ernst Schultze*) nicht

*) Ernst Schultze: „Stirnersche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem" im „Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten" von 1903.

zu sagen; er bleibt sachlich und objektiv, wie alle Psychiater in so wichtigen Fällen, er überläßt das unbesonnene, fixe Urteil kühl und skeptisch dem Laien und Philister, der aber natürlich auf solche Gelegenheit nur immer lauert, um sein durch Stirner vielleicht zufällig einmal erschüttertes Gleichgewicht mit dem erleichternden Seufzer zurückzugewinnen: „Ach so — der Mann war ‚also' wahnsinnig!" Man kann diese vagen Betrachtungen, die sich immer wieder an irgendwelche psychischen Verrückungen heranmachen, von denen die Zeitgenossen seltsamerweise nicht das geringste bemerkt haben, im Grunde genommen nicht genug verurteilen. Von der entgegengesetzten Konsequenz, daß ein Geisteskranker, weil er einem scharfsinnigen Denker in vielen Ansichten nahegekommen ist, aus der Irrenanstalt entlassen worden sei, hat man ja noch nichts gehört. Wir hüten uns auch als Laie, etwa dafür zu plädieren: denn so wenig uns ein Psychiater noch einen Philosophen dauernd ins Irrenhaus zu sperren vermochte, so wenig haben leider seine ja übrigens redseligen Krankenberichte die Welt veranlassen können, ein neues philosophisches System in ihre Geschichtsbücher einzutragen: „fehlt leider nur das geistige Band." Fehlt immer nur das Tüpfelchen auf dem J, das den möglicherweise Kranken für uns hinwiederum zum Genie zu stempeln vermöchte; fehlt leider gerade die Hauptsache, das tertium comparationis immer — was der Psychiater freilich auch empfindet und bloß in jener grenzenlosen Distanz von echter Logik nie sehen zu können scheint, über die ihn jeder Durchschnittler beinahe schon besser aufklären möchte. Aber vielleicht haben die Psychiater recht, und vielleicht sind gerade

sie einmal dazu berufen, die Welt von jeder und jeglicher, auch der letzten — Borniertheit zu heilen. Sie sind schon heute im Grunde die furchtbarsten Skeptiker; sie verwischen uns am leichtesten die Grenzen zwischen Wahrheit und Irrtum; nicht umsonst müssen sie sich zuletzt immer, um das eigentlich Normale herauszukriegen, an das — Bürgerliche Gesetzbuch halten. Sie geben uns vielleicht noch einmal eine Freiheit des Geistes, welche alle Irrenhäuser der Welt für Verbrechen an der Individualität erklärt; wenn das toll erscheint, so sollen sich's die Psychiater nur auf die eigene Rechnung setzen ... In diesem Fall handelte es sich für Schultze um eine Frau, die mit aller „logischen Konsequenz" Ideen geltend machte und auch schriftlich fixierte, nach denen sie zu allem, was ihr Wille, besser die Laune, ihr vorschreibe, berechtigt sei. Dieser Wille, diese Laune, sind ihr zugleich das höchste Vernunftgesetz, unter dessen Alleinherrschaft sie aber, ohne zu fragen, ob es nicht auch Herrschaft sei, bedingungslos stehen darf. Bei Stirner heißt es, „meine Macht gibt mir Recht"; wie weit er von Laune und Zügellosigkeit fern ist, werden die folgenden Ausführungen zeigen, und unter eine — Herrschaft begibt sich Stirner nie. Das Wichtigste ist aber, daß Stirner, der individualistische Philosoph, an jedes und jegliches Einzel-Ich sich wendet, um es an seine Individualität, seine Macht und sein Recht zu erinnern; daß diese Frau hingegen lediglich von sich spricht, nur sich selbst alles Recht in der Welt zuerkennt und alle andern als nur von ihrem Willen Abhängige betrachtet. Damit meinen wir doch aber eine überhaupt nicht so seltene Form des Größenwahns vor uns zu haben? Das

sieht auch der Psychiater, er sieht auch genau die Differenzpunkte und bezeichnet scharf die Schnittlinie, wo der „normale“ Stirner sich eben prinzipiell von diesem Fall unterscheidet. Aber wozu dann die ganzen Ausführungen? Weil sie wieder Gelegenheit geben, die ohne den ersten Teil des „Einzigen“ absolut mißverständlichen Zitate aus Stirners Darlegungen über Recht, Staat, Gesellschaft, Eigentum usw. abzudrucken. Dazu wird noch behauptet, daß Stirner „die Liebe verdammt habe, weil sie ohne Pflichten nicht denkbar sei“! Solche groben Entstellungen können aber nie ausbleiben, wenn die Grenzlinien zwischen den Wissenschaften verwischt werden, was schon Kant so verurteilt hat. Nein, wenn etwas bei Stirner Verdacht erregen konnte, so war es von je wohl gerade das unauffällig — Normale seines äußeren Lebens, das alle möglichen Mißverständnisse über diesen Denker hat aufkommen lassen. Unsere Biographie hat darum ihre einzige Aufgabe auch nur darin gesehen, diese mit dem Werk seltsam kontrastierende „Normalität“ gerade auf ihre verborgenen Ursachen zu prüfen, zu zeigen, daß sie sehr wohl auch die absichtliche Maske einer Tiefe gewesen sein kann, die keiner seiner Zeitgenossen von fern zu ahnen vermochte.

II. Teil.

Die Weltanschauung Stirners.

A. Zur Vorgeschichte und Entwicklung der Stirnerschen Ideen.

Jeder liegt, so leicht blühend er sich nach oben auftue, noch belastet mit einer Wurzel in der finstern festen Erde.

Jean Paul.

Wir suchen den Menschen Stirner als „Menschen" zu vergessen; er will nun „dieser bestimmte", „einzige", nur einmal dagewesene, nie wiederkehrende Mensch wieder sein.

Man sagt uns, daß wir auf der Fläche der Netzhaut die Gegenstände zunächst verkehrt sähen; so ähnlich ergeht es uns, wenn wir Personen abgetrennt von ihrem Denken betrachten wollen. Erst ein Bewußtseinsakt stellt alles auf die Füße — erst der mitgeteilte Gedanke läßt die Person als „diese" Person vor uns erstehen.

Gewöhnlich glaubt man, in der Schilderung des „Menschen", seiner Verwandtschaft, seiner Schulmappe, seines Halstuchs, seiner Schnupftabaksdose das Allerpersönlichste zu geben, in seinen Gedanken das Unpersönliche; natürlich verhält es sich umgekehrt. Wenigstens für die Nachwelt tritt das eben bezeichnete Netzhautverhältnis ein; was sonst unser Leben betrifft, so scheint man noch wenig dahintergekommen zu sein, daß es gerade die tausendfach zusammengesetzte Mosaik eines einzelnen Tages mit seinen nahezu unsagbaren unmitteilbaren Stimmungen ist, die in uns selber den ganz spezifischen Geschmack von „Dasein" und „Atmen" hinterläßt. Uns hiervon wenigstens eine Ahnung später zu erwecken, ist nur Künstlern gegeben; was Philosophen

betrifft, so wird am Ende klar, daß wir bei Stirner schließlich nur um ein Bruchteil ärmer daran sind, als z. B. bei Schopenhauer, von dem unzählig viel Biographisches existiert. In ihren Schriften haben wir den ganzen Kant, den ganzen Schopenhauer usw. — tiefer vermöchte man schwerlich zu dringen.

Aber wenn die Lehre nunmehr das Allerpersönlichste, warum betrachtet man überhaupt noch sozusagen „Leiber" abgetrennt von ihren Gedanken? Das ist es ja eben: Persönlicheres, so viel ist sicher, vermögen wir von Vielen nicht zu gewinnen, als Gedanken; aber eben wenn sie persönlich *bleiben* und bleiben *müßten*, wenn wir sie nicht unpersönlich *machen* könnten, so brauchte sich kein anderer, kein Zweiter oder Dritter um sie zu kümmern, und er täte recht daran. Die Frage ist aber für unser gegenwärtiges Vorhaben von höchstem Belang: der Grundbegriff der Stirnerschen Philosophie, das hat Stirner oft und ausdrücklich betont, soll nach dem, was er „*meint*", nicht vollständig mitzuteilen sein; er kann nicht restlos definiert, er kann „gesagt" werden, aber „Namen nennen ihn nicht"; . . . denn er sei Ich, Du, „Jeder" Lebende selber! Dieser Nachsatz rettet uns; beinahe mußten wir abbrechen: aber „Jeder" kennt doch wohl sich selbst?

Mit einem lauten Paradoxon springt so dieser Philosoph plötzlich mitten in den Kreis der Zuhörer, die erwartet hatten, ein stilles, bedächtiges Männlein vorsichtig die Stufen des Katheders erklimmen zu sehen, vorsichtig und zaghaft etwas ab ovo explizieren zu hören. Aha! etwas ganz Neues, denkt jeder, und aller Aufmerksamkeit ist gefesselt; es folgt auch wirk-

lich noch eine tönende Rede, lauter neue Worte, an die man sich erst wird gewöhnen müssen ... Aber nicht lange: die Stimme senkt sich — der feurige Sprecher macht eine Pause. Und jetzt, keine Täuschung mehr, ruhig und sachlich hat er dennoch ab ovo zu reden angefangen, führt uns zurück in seine fernsten Kinderjahre.

Wollen wir ihn ganz verstehen, so müssen wir ihn dahin und weiter noch begleiten.

Das Geburtsjahr Stirners war das Jahr der Zertrümmerung Preußens durch Napoleon; auf dem Schlachtfeld von Jena starb die alte Friderizianische Garde, starb, kann man sagen, das Friderizianische Zeitalter. Zwei Grundströmungen hatten es scharf und kenntlich durchzogen, und aus der politischen Umwälzung, welche die Jahre von 1806—1815 für Deutschland brachten, sind auch sie in etwas veränderter Form wieder hervorgetreten. Die eine war der Rationalismus, das Freigeistertum, die den Namen wenig verdienende „Aufklärung“; die andere, ein Protest dagegen, später aber elementarer zum Durchbruch gelangend: der Naturalismus, der „Sturm und Drang“. In vielen Geistern haben sich beide Strömungen gekreuzt, sind mehr oder weniger harmonische Verquickungen entstanden; der Drang, alte Priesterargliſt zu zerstreuen und den ursprünglich guten Kern von den Schlacken der Jahrtausende zu befreien und zu reinigen, führte bei manchen zur gefühlvollen Begeisterung für die Ideale der Menschheit, für Humanität und Toleranz; bei andern wieder schlug die anfangs

wild und ungebärdig flackernde Lohe der Empfindung in die gedämpfte Glut der Bewunderung für ein mißverstandenes Ideal der Antike um. In ihrer reinsten Form ist die strenge, nüchterne, pedantisch über ihr Ziel wachende Aufklärung in Deutschland zumal von Christian August Wolf, vielleicht noch von Friedrich dem Großen selber vertreten worden; alle seichteren und tieferen Ströme des Naturalismus aber haben ihren gemeinsamen Ursprung von Rousseau genommen, in ihnen verschwanden schließlich auch die kleineren Wässer und Zuflüßchen, die anfangs vom Pietismus gekommen waren. Als Napoleon nach Ägypten aufbrach — wenige Jahre bevor er sich die Kaiserkrone Frankreichs aufs Haupt setzte —, da hatte er das echteste Erzeugnis Rousseauschen Geistes in der Tasche, „Werthers Leiden", die er „mehrmals gelesen zu haben" behauptete, und der Liebling und Erbe der Revolution bekundete damit noch deutlich seine engste Zugehörigkeit zum „Sturm und Drang". Auf den Schlachtfeldern Jenas siegte ungestüme Begeisterung über eine in Etikette und Formelkram — Resten des rationalistischen Zeitalters — erstorbene Kulturwelt.

Den engen Zusammenhang des mächtigsten Kaisertums von Europa mit der Empörung des „dritten Standes", mit dem Ideal der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit hat schon Stirner seinerzeit klar durchschaut.*) Die Rousseausche Saat, die in Frankreich so blutig aufgehen sollte, enthielt Saaten von zweierlei Korn, wie aber weder der Sämann, noch der frischkeimende Acker, sondern erst die Zeit des Einsammelns

*) Max Stirners „Kleinere Schriften usw." (Mackay): S. 71.

gelehrt hat. Ohne der feineren Zwischenstufen zu gedenken, liegt dieses Zweierlei in Rousseaus beiden Hauptwerken versinnbildlicht vor, deren praktischen Widerspruch der Theoretiker selbst noch nicht gefühlt hat und auch nicht fühlen konnte, denn er gab Gedanken, und Gedanken haben ihre eigene Kausalität, die durchaus nicht immer diejenige der „Tatsachen" zu sein braucht. Wir meinen den „Emil" und den „Gesellschaftsvertrag". Was war der „Emil", der wie ein neues Evangelium, eine neue Offenbarung über den Menschen, auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wirkte, anders als das Programm des Individualismus? Ein Mensch sollte wachsen, wachsen wie eine Pflanze, alle Anlagen aus sich, aus dem Keime heraus entwickeln, der Erzieher stand nur daneben wie ein Gärtner, wachsam, Schädlinge fernhaltend, behutsam nachhelfend ... Was enthielt dagegen der „Gesellschaftsvertrag"? Durchaus keinen logischen Widerspruch etwa; es war noch dasselbe Individuum, derselbe Einzelmensch verblieben, den man jetzt bloß notgedrungen aus der Einsamkeit — es war ja nur ein Experiment! — herauslösen und in stete Berührung mit den tausend und abertausend anderen Individuen bringen mußte. Von Natur ist noch jeder ein „Einzelner"; im „Leben", im notwendigen Verkehr mit anderen wird jeder dieser „Einzelnen" von selbst so vernünftig sein — zum ersten Male fällt das Wort Vernunft! —, etwas von seinen „angeborenen" Rechten zugunsten der Gesamtheit preiszugeben. Man tritt zusammen, man einigt sich auf die freundschaftlichste Weise mit dem Nachbar, mit allen, man schließt — den „Gesellschaftsvertrag". Welch ein kolossaler Unter-

schied gegen früher! Früher eine kleine Zahl von Feudalherren und die große Masse der ärmsten, gedrücktesten Leibeigenen; jetzt alle „gleich“ — nämlich vor dem Gesetz. (War nicht eben von der „Ungleichheit“ der Individuen die Rede? — aber die tastet dir natürlich keiner an!) Früher ein einziger schrecklicher, blutdürstiger Tyrann und Despot, dem alle Sklavendienste leisten — jetzt jeder einzelne „frei“. (Auch „frei“ vom Gesellschaftszwang? — Nun, deine Anlagen werden sich doch nicht gegen die Gesellschaft entwickelt haben!) Hierin lag der Keim zu praktischen Widersprüchen enthalten; er lag freilich auch schon in jenem sonderbaren, alle Menschen für geborene Engel erklärenden „Individualismus“. Aber das Volk, von den unerträglichen Lasten der Feudalwirtschaft gepeinigt, stürzte sich natürlich mit Heißhunger vor allem auf das alleinseligmachende Programm der Liberté égalité fraternité, rüttelte an den verrosteten Sklavenketten eines mattherzig und blöde gewordenen régime und wußte natürlich nicht, daß es damit in der eigenen Mitte gerade den kräftigsten Nährboden für eine erneute Unterdrückung, eine noch viel vollkommenere Despotie schuf. Diese allgemeine „Freiheit und Gleichheit“ mußte ein wirklich überragendes Individuum natürlich noch viel rascher überwinden und mächtiger überragen, als einen in tausend Rangstufen zerteilten Staat, von denen jede der anderen aus Egoismus zu Hilfe kommt. Was bei diesem scheinbaren „Umschlag“ der Revolution von je am meisten verwirrte, war wohl auch weniger die Tatsache selbst, daß ein ganzes Volk, das eben für Freiheit geschwärmt hatte, sich abermals unter einem Herrn be-

fand; sondern war sicherlich mehr noch die ganz „unlogische“ Schwärmerei und Raserei gerade für diesen neuen Herrn — statt des erwarteten Zähneknirschens der Unterdrückten. Diese Begeisterung kommt denn auch einzig auf Rechnung des Individuums, der kolossalen Größe eines Napoleon.

Jedenfalls aber hatte sich gezeigt, daß dieser Individualismus, der zugleich von „allgemeinen Menschenrechten“, „allgemeiner“ Menschenbeglückung schwärmte, in der Tat — gar kein Individualismus war! Vielleicht war er Vorstufe, indem von den Menschen erst das entwürdigendste Joch äußerer Knechtschaft und äußeren Vasallentums einmal genommen werden mußte, um sie tiefer auch auf ihr inneres Ich zu führen. Und übrigens ist jener Drang nach politischer und gesellschaftlicher Freiheit und Gleichheit als dem Erstrebenswertesten im 19. Jahrhundert auch keineswegs zur Ruhe gekommen, sondern durchzieht es als wohlbekannte Strömung des Sozialismus bis in unsere Tage. Aber schon in Napoleon hatte er gewissermaßen eine lebende Verneinung erfahren, und einer seiner größten Bewunderer, kein anderer als Goethe, war vom Rousseauschen bereits zum Individualismus der Persönlichkeit, des bestimmten, einzelnen Menschen fortgeschritten. Wir stoßen hier auf die Anfänge der Romantik, die ihrem tiefsten Grunde nach ein Kultus des allerpersönlichsten, ja, des schrullenhaften, mysteriösen, „abnormen“ Menschen gewesen ist, ein Kultus des Ich, der Originalität. Die ganze Jugendzeit Stirners fällt in die Blüte der Romantik, und wir werden Stirner nie verstehen, wenn wir nicht diese erste Atmo-

sphäre, in der er atmete, diesen wichtigsten Nährboden seines Seins bedenken. Es ist nicht die einzige Luft, die er atmet; denn, wie wir schon andeuteten, auch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts ist im 19. unter anderem Namen, unter welchem sich aber seine ehemalige Beschränktheit und sein abstrakt-verknöcherter Moralismus noch genau wie früher verbargen, wieder aufgetaucht — als Liberalismus. Wir gehen nicht fehl, wenn wir sagen, daß das Widerspiel dieser beiden Mächte es gewesen ist, das Stirner zu keiner besonders glücklichen Entfaltung, zu Überreiztheit, Negation und Übertreibung kommen ließ. Kein Wunder: es sind andere Große, Heinrich von Kleist und Heinrich Heine, zwischen ihnen überhaupt zerrieben worden.

Stirners Beziehungen zur Romantik sind meines Wissens noch kaum bemerkt, jedenfalls noch nicht genauer untersucht worden; der Grund ist auch nicht so schwer zu durchschauen. Wer sich am ersten oberflächlichen Eindruck des „Einzigen" genügen läßt, könnte in der Tat auf den Gedanken kommen, er habe es mit einem politischen Tagesschriftsteller zu tun, oder doch mit einem Schriftsteller, der den ganzen sozialen und revolutionären Zeitinhalt von Achtundvierzig vergeblich loszuwerden strebt. Man stößt da auf seltsame Dinge; es kann vorkommen, daß auf der einen Seite in erhobener Sprache Aristoteles zitiert wird, etwa mit dem Satz „Gerechtigkeit ist der Nutzen der Gesellschaft", und daß man wenige Zeilen weiter liest: „die — Vossische Zeitung präsentiert Uns den ‚Rechtsstaat'!" Das ist ein typisches Beispiel, wie Stirner gern in kurzem mit der gesamten ungeheuren Ver-

gangenheit, die er nun einmal als Feindin heraufbeschworen hat, fertig werden möchte — aber es wird mißverstanden. Stirner selbst fühlt nämlich sofort diese Unzulänglichkeit und macht sich nun doch — gezwungen — systematischer an die Objekte. Aber er windet sich förmlich hindurch; seine Sprache wird schläfrig, langweilig, oft sich wiederholend, um endlich, endlich (man merkt ordentlich das Aufatmen) mit einem letzten feurigen Sprung, einem „Satz" aus Glut und Flamme auf ein langersehntes, im Grunde einzig gewolltes Ziel zuzufliegen, es dann hastig an sich zu reißen. An diesen Sätzen muß man es wittern, wie öde und trist ihm selbst im Grunde alle Debatten über die in jedes Winkelchen hinein verlogenen Philisterinstitute erscheinen, alle Diskussionen, deren er doch bedarf, um nicht von vornherein überhaupt als Narr abgeschlachtet zu werden; woraus auch jene ihr Urteil entnehmen mögen, die in scheinbarer Großmut Stirner als den Ganz-Überlegenen hinstellen wollen, der sich in der Tat mit den Leuten nur einen Spaß erlaubt habe. Auch spottet er selbst wohl über den brutalen Ernst, mit dem ein Zeitgenosse die Teilnahme an Staat und Politik verlangt hatte; und an diesen Sätzen eben, wo er ihr den Rücken kehrt — und man braucht nicht etwa zu meinen, daß ihrer wenige seien, die Ungeduld geht mit dem Schreiber noch oft genug durch! —, muß man ihm den Puls fühlen. Eine ungeheure Sehnsucht quillt empor; nach einem „namenlosen", „unsagbaren", „unaussprechlichen" Ich, nach einem Ur-Ich, das noch niemals gesehnt und gedacht, noch niemals die erschütternde, lastende Wucht quälender Gedanken verspürt hat, nach einem

vegetativen, „gedankenlos-jauchzenden" Ich; ist es nicht, fragen wir, der ganze Rousseau, der hier spricht, sein leidenschaftlicher Krieg gegen die Verderbtheit der Bildung und des Denkens? Aber Rousseau, da er ein einziges Mal von Stirner erwähnt wird, hat ihm diesen Krieg erst halb und noch zu konventionell geführt; der vertiefte Rousseau — das war aber gerade die Romantik. Und in Bayreuth saß einer, der auch mit Rousseau begonnen hatte, aber aus der Tiefe seines Gemütes das bloß larmoyante Ich des Franzosen mit dem unendlichen Farbenreichtum aller Stimmungen zu erfüllen wußte, der dadurch recht eigentlich der Vater der Romantik geworden ist: kein anderer als der nun mehrfach genannte — Jean Paul. Auch dafür, daß ihn Stirner gekannt, gelesen, verehrt habe, liegt nicht das geringste Zeugnis vor: und trotzdem ist das alles zweifellos. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß Jean Paul damals eine Größe in Deutschland war, die dicht neben den Namen Goethe, Herder, Wieland und Schiller genannt wurde; sollte der Gymnasiast nicht andächtig an seinem Haus vorbeigegangen sein, seine Werke nicht verschlungen haben? Oder wenn seine Lehrer, die Hegelianer, vielleicht wenig von der Clavis Fichtiana*) wissen wollten: übt nicht der „große Dichter" schon allein als Klang auf den Knaben eine unwiderstehliche Wirkung aus? Kurz vor seinem Abgang zur Universität erlebt er das Leichenbegängnis Jean Pauls (1825), und tiefere Trauer ging nie hinter dem Sarge eines Fürsten her: muß es nicht unverlöschliche Eindrücke in der Seele des

*) Jean Paulsche Verspottung der Fichteschen Philosophie.

Jünglings hinterlassen? Aber welches Wehen Jean Paulschen Fittichs wollen wir etwa in diesem absolut „unpoetischen“ und dann ja auch maßlos alle Jean Paulsche Liebe höhnenden Geiste verspürt haben? Nun, soweit das Mißverständnis hinsichtlich der Stirnerschen Schreibweise nicht schon oben eine Erklärung gefunden hat und über seinen Stil noch an anderer Stelle zu sprechen sein wird: soviel leuchtet ja auch ohne weiteres ein, daß hier zwei individuell-aparte Naturen sich nicht individuell-entgegengesetzter hätten offenbaren können! Und trotzdem, täuschen wir uns etwa, wenn wir noch hier und da selbst Reminiszenzen der einstigen Jünglingslektüre bei Stirner wiederzufinden glauben? Ist es nicht wie ein Satz unmittelbar aus Jean Paul, wenn wir in der herrlichen Einleitung zu dem Aufsatz „über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ lesen: „um den verwesenden Nachlaß der Vergangenheit sammeln sich die Adler des Augenblicks“; oder im „Einzigen“ die sentimentale Stelle: „jetzt kühlt die Gewohnheit der Entsagung die Hitze deines Verlangens, und die Rosen deiner Jugend erblassen in der Bleichsucht deiner Seligkeit“? Treffender Witz, Ironie, Sarkasmus, das Erbteil aller Romantiker, wir finden es noch potenziert bei Stirner. Und doch sind das alles Äußerlichkeiten; daß Jean Paul es war, der der Romantik jenes krause, unsagbare, unheimliche, bald vor sich selbst erschreckende, bald aller Schranken spottende, souveräne „Ich“ gegeben hat, dessen müssen wir uns erinnern! Daß Jean Paul es gewesen, der dem Fichteschen absoluten Ich zuerst das individuelle gegenübergestellt hatte, daran müssen wir denken; und vielleicht endlich auch daran, wie

auf den jungen Stirner einmal die autobiographische Skizze seines großen Landsmannes gewirkt haben mag, in der jene seltsame Vision aufbewahrt ist: „Nie vergeß' ich die noch von keinem Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewußtseins stand, von der ich Ort und Zeit genau anzugeben weiß. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Haustüre und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht, ich bin ein Ich, wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr, und seitdem leuchtend stehen blieb: da hatte mein Ich zum ersten Male sich selber gesehen und auf ewig."

Jenes zügellose, willkürliche, „das Recht einer reizenden Verwirrung" für sich in Anspruch nehmende Ich, wie es Jean Paul sozusagen als leibhaftiges dann in seine Dichtung aufgenommen hatte, das er meist mit direkter Rede einfallen, urplötzlich bei der spannendsten Erzählung gerade dazwischenfahren läßt — dieses Ich, das bei Jean Paul innerste Natur war, haben ihm die Romantiker erst abgeguckt, und künstlerisch hat es bei ihnen keine Steigerung erfahren, leichter dagegen in Manier und Übertreibung ausarten können. Dafür aber stoßen wir bei den Brüdern Schlegel, den Theoretikern der Romantik, bereits auf das Charakteristische jener Moral, deren engste Zusammenhänge mit der Betonung des individuellen Ich und der Persönlichkeit uns noch viel beschäftigen werden. Wir rücken absichtlich nicht Goethes Übermenschentum in den Vordergrund: bei Geistern wie Goethe finden sich die reifsten Keime zu fast allen philosophischen Gedanken der Welt; aber

auch bei einem Friedrich Schlegel lesen wir zu jener Zeit Worte, die wie Ahnung fernster Revolutionen klingen. „Die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit ... Nichts ist toller, als wenn die Moralisten Euch Vorwürfe über den Egoismus machen. Sie haben vollkommen unrecht: denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist!" Dieser „eigene Gott" ist aber natürlich gleich dem launischen, regellosen Ich von nicht viel ständigerem Charakter: er wird, wo „Stabilität" so gering im Werte steht, auch wenige der geheiligten „stabilen" Verhältnisse zu schützen länger ein Interesse haben; und in Schlegels „Lucinde" finden wir die ganze Hohlheit der modernen Ehe schon so unbarmherzig aufgedeckt, wie nur später in der interessanten Entgegnung Stirners auf die Rezension Feuerbachs, wo Kuno und Kunigundes Musterehe vorgeführt wird. Ein begeisterter Verehrer der Brüder Schlegel war der fromme Theologe Schleiermacher; und bei ihm hat dann Stirner in Berlin gehört.

Aber um diese Zeit sind freilich daneben auch wieder ganz andere Mächte die „treibenden" in Deutschland geworden; und das muß nun vor allen Dingen deutlich werden, daß das letzte Resultat der Stirnerschen Individualität auch nicht aus einer einzigen Quelle geflossen ist, sondern aus einem Anprall, einem Bruch und Riß mitten durch eine Welt der Ideen sich ergeben hat. Wir können hier noch nicht alle Zeugnisse dafür ins Feld führen; aber das wichtigste liegt wohl in den tiefschlummernden Widersprüchen vor, an denen die Romantik selbst innerlich krankte

und in denen sie sich selbst verzehrte. In Bayreuth atmete Stirner noch ganz jenen berauschenden Duft der Romantik ein, wie er in vollkommenster Verklärung über dem harmonischen Sterben Jean Pauls webte; in Berlin stößt der Jüngling hart und unvermittelt plötzlich auf die finstere Kehrseite derselben Romantik, auf Reaktion und Despotismus. Hätte er schon das Souveränetätsgefühl der vierziger Jahre in sich gehabt, wo in der Tat der geborene Romantiker noch einmal in maßloser Übertreibung bei schon innerlicher Geschwächtheit zum Durchbruch kam, er würde diese Paarung zwischen extremstem Individualismus und Aristokratismus begreiflich gefunden haben, begreiflich, daß der Romantiker nicht für den erdrückenden Volkswillen, sondern gerade für die Glorie eines Absolutismus schwärmte, die er ja kraft seines Selbstbewußtseins leicht in sein eigenes Ich projizieren konnte. Jetzt aber, in den zwanziger Jahren, waren die „Karlsbader Beschlüsse“ noch in zu frischer Kraft, war die Regierung als das rückschrittliche Element überhaupt zu sehr in das allgemeine Bewußtsein (zumal das studentische!) übergegangen, als daß sich neben dem noch gänzlich unbestimmten Freiheitsdrang im Jüngling ein tieferes Verständnis für diese Zusammenhänge hätte bilden können. Als dann aber später die innere Aussöhnung zwischen den widersprechenden Elementen seinen Jahren nach wohl hätte eintreten können (man vergleiche nur den Tyrannenhasser und Räuberdichter Schiller mit dem weimarischen Hofdichter), da war dieses ursprünglich-romantische Ich schon zu hart mit der Prosa staatlicher Ordnungen zusammengeraten, da hatte sich schon zu gräßlich die

Gefahr der Verkümmerung individueller Anlagen im Staate bei ihm herausgestellt, als daß es nicht über ihn selbst und jede ichfremde Despotie überhaupt hinauszudrängen begehrt hätte.

Da liest nun vom Katheder Schleiermacher; was liest er? Entzückt werden wir dem Evangelium des Individualismus lauschen; das ist ja doch noch derselbe, wiewohl schon alternde Schleiermacher, der die feinste Blüte Athens, den Extrakt einer ganz persönlichen Kultur vor Augen zu führen weiß! „So ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben und gesondert von dem Geringeren und Ungebildeten, das mich umgibt; ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll." Schrieb er so nicht in seinen Monologen? Aber in welcher Beziehung soll das nun Folgende zu dieser Heiligkeitserklärung jedes Menschen als eines „einzeln gewollten" stehen? Spricht er jetzt nicht von den vollkommenen ethischen Formen, die nur im Staate ihre Verwirklichung finden? Doch kein Zweifel, er meint den Idealstaat, jenen Staat, in welchem gerade die einzelne, sich nie wiederholende Form des Individuums ihren gebührenden Respekt finden werde. Doch — o nein, nicht von der Zukunft, nicht einmal von einem antiken, vergangenen Staat war die Rede; von Deutschland ist

die Rede! Von Preußen wie von einem Eck- und Grundstein aller Hoffnungen ist die Rede! Nun, daß Preußen um diese Zeit nicht „ethisch" ist — es braucht ihm nicht einmal widerlegt zu werden! So der eben flügge gewordene Student.

Aber nun erst Hegel! Auch in Hegel lebte eine Menge romantischer Reste und Fragmente, ohne daß der kluge Mann, der sich in der Folgezeit als der brauchbarste Hort des preußischen Staatswesens entpuppte, es auch nur für nötig gehalten hätte, sie aus einem System mit vollständig rationalistischer Spitze nachträglich auszuscheiden. O nein; er läßt vielmehr den Geist Stufen auf Stufen beschreiben, und während er lange Zeit das Herz mit der „sich selbst realisierenden Freiheit" und „Selbstbestimmung" fesselt und hypnotisiert, nahen sich diesem unbemerkt auf den höheren Stufen immer erstickender, enger und gefährlicher die eisernen Ringe der Staatsgewalt, um es schließlich ganz einzuschnüren und jede eigene Bewegung ihm fortan unmöglich zu machen. Unbemerkt, sagen wir; und denken daran, wie dieser mächtige Zauberer es in der Tat verstanden hat, die Suggestion bis auf die Spitze zu treiben und den meisten bei Lebzeiten das Prokrustesbett, in das hier nach und nach die Begriffe gelegt werden, hinter einem Vorhang zu verbergen. Aber wie viele doch schon damals im Kolleg gesessen haben mögen, voll geheimen Ingrimms und die Faust in der Tasche gegen den Heiliger von Kabinettsbeschlüssen ballend — wer hat es uns überliefert? Jedoch die eilige Zerbröckelung des Systems nach seinem Tode spricht deutlicher als alles. Hegel verkörperte noch einmal den Rationalismus des 18. Jahr-

hunderts in seiner krassesten Form; er war ein echt „Liberaler" geworden, als sich ihm die auch in der Romantik enthaltenen Keime der Reaktion für ein wohlgeordnetes System als zu unlogisch erwiesen, um den Begriff eines unantastbaren, allein-ethischen Staatswesens zu begründen.

Gerade die Beziehungen zu Hegel und Schleiermacher werden uns indes bei der Besprechung des „Einzigen" noch genauer zu beschäftigen haben; hier können sie nur berührt werden. Genug, daß eine plötzlich auftauchende Unlust im Studium, die wir zu bemerken glaubten, auch durch die widersprechendsten Einflüsse, die auf den jungen Menschen einstürmen, wahrscheinlich gemacht ist. Es folgt eine längere Reise; er sieht Land und Leute, er lernt vielleicht die politischen Verhältnisse einiger Kleinstaaten kennen, auf denen z. B. die damals noch schwer empfundene allgemeine Wehrpflicht nicht wie in Preußen lastet. Er selbst muß sich bald darauf in Königsberg stellen, kommt aber „als Halbinvalide" frei. Königsberg ist noch immer, wenn auch nicht die Stadt „der reinen Vernunft", so doch einer kühlen, wohltuenden Verständigkeit. Krug, ein nüchtern-empirischer Psycholog, und Herbart, der Mathematik in die Philosophie einführen will, sind die Nachfolger Kants. Die Hegelsche Philosophie als reinste, gewagteste Spekulation faßt um diese Zeit dort noch keinen Fuß; man ist stolz, den strengen Geist der Kritik, den Kant geweckt hat, zu bewahren. Und als nach längeren Jahren erst der Hegelianismus u. a. durch Rosenkranz eingeführt wird, da schreibt dieser selbst in seinen „Königsberger Skizzen", die Stirner rezensiert hat: „auch da, wo

man es nicht erwarten sollte, wird in Königsberg eine Opposition laut werden." Um diese Zeit — d. i. etwa zwölf Jahre später — erinnert sich zwar Stirner nicht mehr vieler Einzelheiten seines Aufenthalts; aber diesen Zug der Königsberger hat er doch nicht vergessen. — Die fernere Pause seines Studiums scheint Stirner viel mit Geschichte ausgefüllt zu haben; eine Anregung dazu gab ja auch Hegel. Doch, als ob es darauf abgesehen wäre, immer wieder liefert ihm die Gegenwart zugleich die sprechenden Bilder eines Kontrastes: in Kulm, wo er jetzt eine Zeit zubringt, leben sie, die versprengten Flüchtlinge des ruhmvollen Polenreichs, die ihr freies Vaterland nicht vergessen und nicht verschmerzen können; sicher ein Beispiel ethischen Verhaltens von Staat und Geschichte... Und eiserner, immer drückender lastet dazu die Hand Metternichs auf Österreich so sehr wie auf Preußen. —

Der Student ist wieder in Berlin, und nach zwei Jahren läßt er uns zum ersten Male in seine Geistes-werkstatt blicken; wir wissen schon, um was es sich handelt, um seine Arbeit zum Staatsexamen: „Über Schulgesetze". Wir hofften diese noch vollständig erlangen zu können, erfuhren aber mittlerweile, daß es schon dem Biographen nicht möglich gewesen ist, mehr als Bruchstücke davon zu erwerben, indem nur ein Zufall überhaupt die Abhandlung vor der gänzlichen Vernichtung bewahrt hat. So sind wir denn auf jene Stellen beschränkt, deren Hauptinhalt schon Mackay mitgeteilt hat, und die das Eine wenigstens nicht mehr zweifelhaft lassen, daß Hegel auf die Struktur des Stirnerschen Denkens tatsächlich einen großen Einfluß ausgeübt hat, während die Abkehr

von Hegelscher Lehre bereits hier wenigstens das Wahrscheinliche ist. Mit Sicherheit läßt sich das letztere nämlich aus folgendem Grunde nicht nachweisen: wenn auch einerseits nicht zu verkennen ist, daß das Resultat, sofern es die abstrakte Freiheit schon für einen Inhalt erklärt, auf ein antihegelsches hinausläuft, so ist dennoch der Anschein erweckt, als sei man bei Hegel durchaus verblieben — und das hätte nur in dem Falle Sinn gehabt, wenn der Aufsatz einen Hegelianer zum Richter gehabt hätte. Trendelenburg aber, der Antihegelianer, brauchte nicht düpiert zu werden, und sein Urteil, daß ihm eine freie Entwicklung ohne Ableitung aus festen Formen und Begriffen lieber gewesen wäre, beweist es. Stirner geht vom Wesen des Gesetzes aus, das er keinem Dinge von außen, sondern aus der eigensten innersten Natur gegeben sein läßt. Ein Schulgesetz ist also die Auseinandersetzung dessen, was wir unter dem Begriff „Schüler" verstehen, was im Begriff „Schüler" selbst schon liegt. Damit ist dieser aber im Grunde bereits für autonom erklärt, und wenn andere bei noch mangelnder Jcherkenntnis des Zöglings auch dessen Leitung zu übernehmen scheinen, so sind sie doch in dieser gerade völlig an die Natur, die Individualität des Schülers gebunden und verlieren für sich jegliche Autorität, sobald die Wissenschaft selbst als innerlich-erkannte Aufgabe sich dem Menschen vor Augen stellt. „Das Gebiet der Wissenschaft" aber, ihre „höchste Aufgabe" ist die Freiheit — damit schließt Stirner; und nur durch diesen vorzeitigen Schluß entfernt er sich ganz zuletzt erst von Hegel, der die „Selbstbestimmung" und die „Realisierung der Frei-

heit" als abstrakte Formen der Geistentwicklung ebenfalls gelehrt hatte — nur daß sie ohne den positiven Inhalt der Gesetze noch völlig leer seien. Stirner mag nun eine gewisse Genugtuung darüber empfunden haben, daß ihm innerhalb seines Themas die Möglichkeit gelassen war, die Entwicklung des „objektiven Geistes" gerade nur bis zu jener Stufe zu führen, wo er noch mit keinem ihm von außen aufgelegten Zwange zu kollidieren brauchte; und das glauben auch wir. Aber daß er zuletzt „aus geziemender Bescheidenheit" von der „Aufstellung eigentlicher Schulgesetze" abgesehen hat, kann eben auch viel harmloser und natürlicher ausgelegt werden, denn als „köstlicher, scheinbarer Ernst" (Mackay); es lag dann einfach nicht mehr im Rahmen seiner Arbeit. Und wie weit nun, bewußt oder unbewußt, die „Freiheit" im Hegelschen oder schon im Stirnerschen Sinne am Schlusse durchbricht: so weit ist jedenfalls, daran kann kein Zweifel sein, die Entwicklung noch hegelisch.

Es ist daher unmöglich zu entscheiden, ob Stirner, wie Mackay annimmt, bereits zu dieser Zeit die Souveränetät des Ich, sein Grundgedanke, irgendwie deutlicher vor Augen geschwebt hat; aber sicherlich schon die nächsten Jahre mußten beinahe mit Notwendigkeit darauf führen. Als der Hegelianismus in der Folge sich stärker zu zersetzen begann, kamen ganz natürlich nach und nach wieder alle Bestandteile zum Vorschein, die nur die große Fertigkeit des Meisters zu einem künstlichen Gewebe zusammenzuwirren verstanden hatte, und so auch wieder das Fichtesche Ich und wandte sich zunächst gegen das — Christentum. Wenn man abergläubisch sein will, wie seligen Ange-

denkens Otto III., der zum Grabe des heiligen Adalbert pilgerte, so ist der Antichrist dennoch im Jahre 1000, nämlich des heiligen römischen Reiches deutscher Nation, erschienen,*) und Nietzsche war nur noch ein Anachronismus. Und natürlich hatte er auch seine Vorboten entsandt, das war aber schon in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts. Der Hegelianer David Strauß entkleidete den Gottessohn seiner Göttlichkeit und machte ihn zum edlen und reinen Menschen; aber er lenkte eben damit den Blick wieder auf Fichte, dessen Ich sich im Grunde bereits einen durchaus ähnlichen Standpunkt auf Erden bereitet hatte. „Das, was sie Himmel nennen," so hatte schon Fichte gesprochen, „liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem Herzen auf. Mein Wille ist mein, und er ist das Einzige, das ganz mein ist und vollkommen von mir selbst abhängt, und durch ihn bin ich schon jetzt ein Mitbürger des Reichs der Freiheit und der Vernunfttätigkeit durch sich selbst. Welche Bestimmung meines Willens in die Ordnung desselben passe, sagt mir in jedem Augenblick mein Gewissen, das Band, an welchem jene Welt unabläßig mich hält und mit sich verknüpft; und es hängt ganz von mir selbst ab, mir die gebotene Bestimmung zu geben."

So war denn auf die Allmacht des Ich der Blick gerade wieder zu einer Zeit gelenkt worden, da man anfing, die anderen Vermächtnisse der Romantik, Reaktion und mittelalterliche Frömmigkeit, in den Kreisen der Aufklärung mit einer Leidenschaft, einem

*) Vgl. S. 77.

Haß zu verfolgen, der als spät ausbrechende Flamme der Revolution sich zuletzt gegen die Person des preußischen Königs selber wenden sollte, gegen den romantisch-pietistischen Friedrich Wilhelm IV. Die politische und wirtschaftliche Rückständigkeit gebiert in den dreißiger Jahren zunächst die Anfänge des modernen Sozialismus, damals noch vorwiegend in der unklareren Form des Kommunismus vertreten; auch hier ist es ein ehemaliger Hegelianer, Karl Marx, der das allzu luftige Gebäude Hegelscher Geistentwicklung mit derber Materie zu füllen, es auf die Füße berechenbarer, ökonomischer Lebensbedingungen herunterzuziehen sucht und — dadurch natürlich den ganzen Bau ins Wanken bringt. In Frankreich schreibt Proudhon um diese Zeit in aufreizendem Tone das Grundbuch des „Anarchismus" — gebraucht diesen Terminus zum erstenmal für eine neue Lehre, welche die Unabhängigkeit des Menschen von jeder und jeglicher Herrschaft fordert. Auf dieses Werk hat Stirner im „Einzigen" oft Bezug genommen, aber immer, wie man sehen kann, in polemischer Absicht: sollte nun nicht doch Stirners souveränes Ich mit dem Proudhonschen im einfachsten Zusammenhang gestanden haben? Proudhon ist Nationalökonom, und Stirner — Philosoph; beide sind von grundverschiedenen Voraussetzungen ausgegangen und dementsprechend zu grundverschiedenen Konsequenzen gekommen: und doch hat gerade auch Stirner die Philosophie in gewissem Sinne ebenfalls abgelehnt — wie sollen wir das nun verstehen? Stirner ist fraglos nicht mehr Philosoph im absoluten, abstrakt-idealistischen Sinne — er bezeichnet den Übergang zu einem neuen, weniger

spekulativen, darum den „Gedanken" doch nicht eben loswerdenden Stadium der Philosophie. Um das zu erkennen, bleibt noch ein Rest von Einflüssen, fast der wichtigste, zu betrachten, ohne den wir niemals zum vollen Verständnis der Natur des Stirnerschen „Ich" gelangen.

Die Überwindung des Hegelschen Systems scheint allmählich in einer Reihe nachhegelscher Systeme vor sich gegangen zu sein; „scheint" sagen wir mit Recht: es war nur die glänzendere Außenseite! Es gab wohl noch eine ganze Reihe von „Hegelianern", Hegelianer der „Rechten" und „Linken", und endlich findet man in jeder Geschichte der Philosophie die Reihe der „Junghegelianer" aufgeführt, die Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, denen gewöhnlich als letzter Stirner angehängt wird. Aber wohin wir sonst in der Geschichte der Philosophie blicken, da wird ja unter „Richtung" oder „Fortsetzung" etwas ganz anderes verstanden, als hier; so waren die megarische und die elische Schule „Schulen" des Sokrates, denn sie übernahmen direkt Elemente seiner Dialektik oder Ethik, verschmolzen sie mit anderen, bildeten sie fort usw. So war Spinoza noch ein echter Cartesianer, Wolff noch ein echter Leibnizianer. Im letzteren Fall haben wir allerdings ein Beispiel, das man uns auch entgegenhalten könnte: Wolff selbst wollte durchaus nichts von seiner Übereinstimmung mit Leibniz wissen, nur leider, die Geschichte hat hier das Urteil nicht mehr revidieren können, wo er Neues gebracht, da hatte er Leibniz höchstens verwässert. So aber liegen doch die Sachen keineswegs hier, wenigstens nicht bei den „Junghegelianern". Sie haben sich aufgelehnt, em-

pört, den Sturz des Lehrers herbeiführen wollen: daß ihnen dabei leider keine anderen Waffen als — Hegelsche zu Gebote standen, daß sie nicht eigenkräftig und eigengeistig genug waren, um System mit System zu bekämpfen, dafür kann man doch Verdienst oder Schuld nicht mehr Hegel beimessen! Und bei Stirner liegt die Sache überhaupt anders; daß er bei „Philosophie" gewöhnlich nur immer das Hegelsche System im Auge hatte, damit ging's ihm ungefähr so, wie den nächsten „Nachfolgern" Kants mit Kant: sie knüpften an ihn an, weil er eben das letzte große Geistesereignis war, und doch wird niemand daran denken, unter die typischen Kantianer gerade Fichte, Schelling, Schopenhauer zu zählen. Die echten, wirklichen Kantianer — die leben heute, so wie es heute auch schon wieder Hegelianer gibt. Aber Stirner ist so wenig Hegelianer, wie „Junghegelianer": er bezeichnet schon das nächste, wenn man will: das ermattete Stadium der Philosophie in Deutschland, er bezeichnet mit einem Wort — die wieder erwachte Freude am Sinnlichen . . .

Man hatte genug der leidigen Abstraktionen. Von all den Ideen, vom Wesen, vom Geist, von der Freiheit, nun gar von den krauseren Begriffen: vom Andersein und Zurückkehren der Idee, von der Thesis der Antithesis und Synthesis, endlich vom Absoluten — von alledem hatte man genug! Ein Heißhunger entwickelte sich, nach etwas, das man packen, greifen, wohl gar zwischen den Zähnen zerbeißen konnte — ein Heißhunger nach Leib und Fleisch und Materie. Immer wenn der Gedanke zu seinen höchsten Gipfeln emporgeklettert ist, bemerken wir

diese Ermattung, verbunden zugleich mit jenem Hunger nach dem Derb-Sinnlichen. Als in Plato und Aristoteles die Adlerhöhe des griechischen Geistes erflogen war, da baute sich der Materialismus der Stoiker und der Naturalismus der Epikuräer wieder in der Niederung an. Und abermals, da in der Neuzeit das europäische Denken die gewaltigen Systeme eines Descartes, Spinoza und Leibniz geboren hatte, da predigte der Materialismus der Lamettrie und Holbach, sowie der Naturalismus Rousseaus wieder einfachere Erkenntnis und naivere Bildung. Auch bald nach Hegel treffen wir in den Denkmälern der Zeitgenossen auf die materialistische Sehnsucht. Der zweite der großen idealistischen Philosophen, Schelling, der nach Hegel noch einmal eine kurze Blüte erlebte, konnte hierbei gleichsam das Gewissen beruhigen; er hatte mit Spinoza immer die absolute Identität des Realen und Idealen gepredigt, und wenn auch der Volksverstand das jetzt einfacher nahm und immer nur von vollkommenster Harmonie des Leibes und der Seele hören wollte — im Grunde war es doch dasselbe. Besonders ein Theodor Mundt, wütender Hegelfeind, fabelte in diesen Jahren viel von der „Wiedereinsetzung des Bildes", worunter er den absoluteinheitlichen Menschen, in dem Kopf und Herz, Blut und Empfindung, Nerv und Gedanke, Leibliches und Geistiges in unlöslicher Verschmelzung sich befänden, verstanden wissen wollte. Aber der größte Anstoß für diese Gedanken kam wieder, wie im 18. Jahrhundert, von Frankreich; und allerdings fand sich ein deutscher Apostel, dem ein guter Teil der Wirkung zugeschrieben werden muß: kein anderer als Heinrich Heine.

Auch von Heines Einfluß auf Stirner bei Stirner selbst keine unmittelbare Spur; und doch zweifellos: vielleicht hatte Heine in ganz Deutschland damals nur einen Freund, und das war Stirner. In den kurzsichtigen Haß, mit dem damals fast alle Parteien Heine verfolgten, konnte Stirner unmöglich stimmen; im Gegenteil: beide hatten sie fast dieselben Feinde, haben dasselbe bekämpft, standen auf gleich hoher Geisteswarte, wo man von tausendjährigem Wahnwitz, Fanatismus und Aberglauben gepeitscht die Menschen wie Blinde zu seinen Füßen jagen sieht. Freilich war Stirner noch radikaler; aber Heine war auch der größere Poet, der sich nicht allein am Verwüsten der Heiligtümer genug sein lassen konnte, sondern andere, immer neue und schönere brauchte, sein Herz an neue Ideale hängen mußte, so die alten verblichen waren. Wenn bei Stirner die gesamte bisherige Weltgeschichte ein Irrtum gewesen, — nämlich ein Haschen nach Geistern, Phantomen, so muß bei Heine die volle Liebe wenigstens auf einer der Vergangenheiten ruhen. In der Darstellung des Christentums treffen beide zusammen; es ist ihnen die Abtötung des wahren, sinnlich-freudigen Menschen. „Einst, wenn die Menschheit ihre völlige Gesundheit wiedererlangt, wenn der Friede zwischen Leib und Seele wiederhergestellt und sie wieder in ursprünglicher Harmonie sich durchdringen, dann wird man den künstlichen Hader, den das Christentum zwischen beiden gestiftet, kaum begreifen können. Die glücklicheren und schöneren Generationen, die, gezeugt durch freie Wahlumarmung, in einer Religion der Freude emporblühen, werden wehmütig lächeln über ihre

armen Vorfahren, die sich aller Genüsse dieser schönen Erde trübsinnig enthielten und durch Abtötung der warmen, farbigen Sinnlichkeit fast zu kalten Gespenstern verblichen sind" (Heine). Wie Stirner sieht Heine im Kommunismus die Gefahr einer furchtbaren Gleichmacherei und erneuten — Tyrannei heraufziehen; wie Stirner geißelt er den Nationalitätsdusel, den Menschen, der die Rückenlehne „Deutscher" oder „Franzose" usw. braucht, um sich überhaupt erst als Menschen zu fühlen. Heine war es nun auch, der um diese Zeit den St. Simonismus nach Deutschland brachte; der St. Simonismus aber war recht eigentlich die Lehre von der „Rehabilitation der Materie". Äußerlich gab sie sich zunächst etwa als eine Erneuerung des Baconschen Ideals: „Wissen ist Macht"; der Baron St. Simon wies zum ersten Male dem 19. Jahrhundert die Wege, auf denen es seine gewaltigsten Triumphe feiern sollte. Er gab eine „industrielle Religion"; er sah die ganze Bedeutsamkeit und Zukunft der Technik voraus und erhoffte bereits von einem Zeitalter der Industrie eine vollständige Umwälzung auch der Gesellschaft, eine Lösung der sozialen Frage. Dazu aber war nun der schrankenlos in die Luft hineinspekulierende „Geist" mit seinen „Ideen" zu nichts mehr nutze; dazu war auch Leib, waren Fäuste und Muskeln wieder erforderlich. Die Naturphilosophie Schellings fabelte von lauter „Kräften", die keinen Stein aus seiner Lage bringen konnten; nun war das Zeitalter der Eisenbahnen erschienen. Und Heine schrieb: „das deutsche Volk ist jener Spiritualist, der mit dem Geiste endlich die Ungenügbarkeit des Geistes begriffen und nach materiellen

Genüssen verlangt und dem Fleische seine Rechte wiedergibt."

Endlich kam nun auch der Positivismus Comtes um diese Zeit aus Frankreich mit seiner klaren Tendenz, den Geist von den metaphysischen Problemen ab- und der „realen" Welt der „Tatsachen" zuzukehren; der „cours de philosophie positive", der so großes Aufsehen erregte, daß er von vielen wie eine vollständige Umwälzung aller früheren Wissenschaft begrüßt wurde, erschien gerade während dieser Jahre von 1830—1842. Ob Stirner Comte schon in dieser frühen Zeit kennen gelernt hat (vgl. S. 76), wann er ihn kennen gelernt hat, ist nicht bestimmt zu sagen; immerhin lagen ja alle diese Ideen damals in der Luft. Daß Stirner an mehreren Stellen so auffallend Baco und Hume vor den spekulativen Metaphysikern den Vorzug gibt, ist jedenfalls kein Zufall gewesen; den Beweis aber, wie sehr dann gerade auch im „Einzigen" die Brücken zur vorwiegend empirischen, implizite physiologisch-materiellen Weltanschauung geschlagen werden, liefert bald darauf Feuerbach. Da Stirner ihm den Widersinn, für eine „abstrakte" „allgemeine Menschheit" zu schwärmen, klar genug aufgedeckt hat, interessiert sich plötzlich auch der so „humane" Feuerbach nur noch für den Einzelmenschen, den „leibhaftig-wirklichen", den körperlichen Menschen — denkt Feuerbach seinen „dritten und letzten Gedanken": er ist Sensualist und Materialist geworden. Das war ums Jahr 1845, bald nach dem Erscheinen des „Einzigen".

Drei Jahre früher ist Stirner, soviel wir wissen, zum ersten Male an die Öffentlichkeit getreten, und

zwar als Mitarbeiter an der „Rheinischen Zeitung", später als solcher an einem Buhlschen Unternehmen, der „Berliner Monatsschrift". Da er jedoch nicht bloß mit dem Pseudonym seines „Einzigen" zeichnete, sondern auch zur Vertauschung seiner Vornamen sowie zur Chiffre griff, die ihrerseits nicht feststeht, so mag außer den von Mackay in einem Bande „Kleinere Schriften" (Berlin 1898) gesammelten Aufsätzen noch manches Stirnerische in der Welt verstreut liegen, vergessen bis zum jüngsten Tage. Es sind im ganzen fünf Einzelabhandlungen, an die wir uns halten können, von denen uns jedoch hier, um die Entwicklung bis zum eigentlichen Werk zu kennzeichnen, nur die ersten vier zu beschäftigen haben; die fünfte, eine Rezension der Eugène Sueschen „Mysterien von Paris", scheint uns bereits vollständig und unverhüllt auf dem Boden des „Einzigen" zu stehen, ja erst unmittelbar *nach* ihm geschrieben zu sein, weshalb sie am besten ihre Stelle als Anhang dazu findet.

Mit einem pädagogischen Thema sehen wir, charakteristisch genug, Stirner zuerst sich befassen: ist es nicht eine individualistische Religion, die Stirner bringen wird, und muß er nicht bei den noch Zukunft Bergenden, ja, den noch ungeborenen Geschlechtern beginnen? „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung" — dieser Titel sagt's auch sogleich, daß es sich nicht um Brockenratschläge eines „tüchtigen Fachmanns" handelt, sondern daß es auf das Ganze der Pädagogik abgesehen ist. Nicht ein Kathedersystem, wie sich bald herausstellt, nicht Stundenpläne oder dergleichen bekommen wir zu hören, sondern Stirner knüpft nur an die Schrift eines anderen an, dem „Humanismus oder Realis-

mus" noch die ganze Schulweisheit, der noch harmlos in allem Bestehenden sitzt und zwischen Gymnasial- und Realbildung gern vermitteln möchte — um das Fundament der modernen Erziehung überhaupt ernstlich in Frage zu stellen. So oder so: „bildet man unsere Anlage, Schöpfer zu werden, gewissenhaft aus, oder behandelt man uns nur als Geschöpfe, deren Natur bloß eine Dressur zuläßt?" Man hört sogleich aus den ersten Sätzen, worauf er hinaus will. „Sei ‚Jeder vollendet in sich', so wird eure Gemeinschaft, euer soziales Leben, auch vollendet sein." Prinzip der Einzelheit; was macht man mit den verkrümmten, verbogenen, verballhornten Erwachsenen, solange es auf Verballhornung, öde Prinzipienreiterei, vom ersten Tage der Bildsamkeit an überhaupt abgesehen ist! Das Übel muß an der Wurzel gepackt, an der Quelle verstopft werden. Der Humanismus hat uns mit leerem Formelkram gespeist, die Realerziehung (der „Realismus") gibt Material — „Stoff" ohne jegliche Durchdringung, nur mit der Anweisung, sich ihm zu akkommodieren, sich in ihn zu schicken. Und nun folgt ein Satz, der im „Einzigen" nicht mehr stehen könnte: „Beides führt nur zur Macht über das Zeitliche. Ewig ist nur der Geist, welcher sich erfaßt." Um über beides hinauszukommen, beides hinter sich zu lassen, muß eine Idee im Mittelpunkt stehen (horribile dictu — scheint wenig später der Egoist auszurufen). „Danach ist ja doch alles zu beurteilen, ob es sich zu der Idee bekennt, welche die Zeit als ihr Teuerstes errungen hat, oder ob es hinter ihr einen stationären Platz einnimmt." Dennoch dürfte sich bei näherem Zuschauen ergeben, daß im Grunde vielleicht

nur die Terminologie noch eine andere;*) denn nicht auf dem „Bekenntnis", sondern auf Aktion, Trieb, liegt gleich darauf der Nachdruck, und auch sonst sind alle Gedanken mindestens auf dem Sprunge, die Larvenhülle abzustreifen. Das Wissen hat uns betrachtet als unfruchtbarer Ballast; darum muß es jetzt sterben, um als „Wille" aufzuerstehen. „Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder ein einfacher, menschlicher Trieb wird, — der Wille." Echt naturalistische Sehnsucht schon; aber noch hegelisch geläutert: die vorhergehende Stufe, indem sie „aufgehoben" wird, verschwindet nicht etwa, sie verharrt auch im aufgehobenen Zustande. „Nicht der Wille ist von Haus aus das Rechte, wie uns die Praktischen gerne versichern möchten, nicht überspringen darf man das Wissenwollen, um gleich im Willen zu stehen, sondern das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, der ‚sich den Körper baut', sich selbst erschafft." Der Geist, die Idee ist also zuletzt der — Wille selbst, ist Aktivität und erschafft erst als solche „den persönlichen oder freien Menschen", wie es auch hier schon heißt. Der „Einzige" macht nur noch den weiteren Schritt, den Willen lediglich in der Form des Geistziels fallen zu lassen, ihn vielmehr jederzeit in der — selbstverständlich ungehemmten — Entwicklung des Individuums von vornherein betätigt und verwirklicht zu finden. Und trotzdem wird, wer tiefer blickt, die aufgehobene Geiststufe in aller Form auch noch im „Einzigen" wiederfinden, wird die Stellen, wo Stirner gegen Beruf,

*) bewußt geänderte —? Vergl. die Biographie.

Ziel und Aufgabe kämpft und Pflanze und Tier in ihrem mustergültigen Wachstum zu preisen scheint, mit anderen, die das Gegenteil in sich hegen, kombinieren müssen.

So könnten wir von diesem Aufsatz Abschied nehmen, wenn wir auch nur von fern schon das Entzücken angedeutet hätten, das jeden ergreifen wird, der diese herrlichste Schöpfung der Stirnerschen Feder zum ersten oder zehnten Male auf sich wirken läßt. Sie ist in der Tat die Blüte seines Stils — wenn nicht seiner Gedanken; da diese in seinem Sinn jedoch noch eine Fortbildung erfahren haben, so müssen wir auch seinen eigenen Maßstab dafür behalten. In den Ansichten werden wir gerade hier an die „Levana" des Jean Paul immer wieder erinnert. Die ursprüngliche Natur des Menschen zu bewahren, nicht mit plump-zutappender Hand ihre geheimnisvollen Kreise zu stören, das ist auch ihm hier heiligstes Anliegen. Alle Kindererziehung ging bisher darauf aus, den natürlichen Oppositionsgeist des Menschen schon im Keim zu ersticken, und so wurde an der Wurzel gerade der selbstschöpferische Charakter, der wirklich freie Mensch von je bereits abgeschnitten. Er eifert gegen die Brutalität der starren Konsequenz schon genau wie im „Einzigen"; „soll der Charakter ein vollendeter sein, so muß er zugleich ein leidender werden, zuckend und schaudernd in der seligen Passion einer unaufhörlichen Verjüngung und Neugeburt." Die spießbürgerliche Borniertheit des sog. „praktischen Menschen", den man gern „haben" möchte, bekämpft er wie nur je ein Idealist und Höhenmensch. „Die wahre Praxis ist nicht die, sich durchs Leben durchzuarbeiten, und das Wissen ist mehr wert, als

daß man es verbrauchen dürfte, um damit seine praktischen Zwecke zu erjagen.*) Vielmehr ist die höchste Praxis die, daß ein freier Mensch sich selbst offenbart, und das Wissen, das zu sterben weiß, ist die Freiheit, welche Leben gibt." Die hohe Bildlichkeit des Ausdrucks, der echt philosophische Geist, der uns hier entgegenweht, der zauberhafte, keineswegs leichte Fluß der Sprache, der aber geschmolzenes Gold am Grunde zu wälzen scheint — stellen diesen Aufsatz neben das Höchste, das in deutscher Zunge geschrieben worden ist.

Der zweite, der, wie Mackay vermutet, eine Schrift Bruno Bauers zum äußeren Anlaß hat, betitelt sich „Kunst und Religion"; er ist wichtig, weil er deutlicher als etwas anderes Stirners Herkunft von der idealistischen Philosophie noch verrät, während Bauer und Feuerbach bereits die Ziele weisen, auf welche die neue Fahrt gehen wird. Kunst und Religion sind hier fraglos nach Hegelschem Vorgang als Entwicklungsstufen des Geistes gefaßt, der auf seiner obersten Sprosse als Vernunft oder Philosophie sich vollendet: nur daß Stirner sich für diesmal „nicht vorgenommen hat", über die letztere zu sprechen. Vom „Einzigen"

*) Dieser Standpunkt wird nur scheinbar später verändert. Er ist zwar später gegen die „heutige Uninteressiertheit" der Wissenschaft zu Felde gezogen und hat kurzweg erklärt, das „Wissen ist dazu da, um verbraucht zu werden": aber dort gilt es eine Schranke zu beseitigen, eine „fixe Idee" — den Kampf gegen den düpierten Egoismus. Der „praktische Mensch" ist sonst durchweg für Stirner der borniertste geblieben, schon weil er keine Ahnung vom wahren Lebensgenuß hat und sein Ich unter täglichen kleinen Sorgen begräbt.

sind wir also schon dadurch getrennt, daß hier alles gewissermaßen noch jenseits einer letzten gewaltigen und radikalen Umwälzung sich vollzieht; aber die Art freilich, wie hier mit den jüngeren Stufen des Geistes bereits verfahren wird, läßt keinen Zweifel übrig, worauf es zuletzt und im Grunde einmal abgesehen ist: von der bloßen „Aufhebung" wie oben ist jetzt nicht mehr die Rede. Dementsprechend wird auch von positiver Religion nicht so sehr, wie im übrigen auch von einzelnen ästhetischen Gesetzen wenig gehandelt; um die Religion zumal ist es hier Stirner zu tun, der so allgemein wie möglich ihr stets irdischer, unheiliger und ungöttlicher Ursprung nachgewiesen werden soll, und dazu braucht er notwendig auch die — Kunst. Das Thema der Religion war ja gerade von Feuerbach wieder aufgerollt worden; ihm folgt Stirner, da er sie als Entzweiung des Menschen mit sich selbst faßt. Diese „Entzweiung" sollte bald darauf das ganze große Thema auch seines „Einzigen" werden: nur daß dort der Begriff ungeheuer erweitert und bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt wird. Warum entzweit der Mensch sich mit sich selbst? — diese eigentlich törichte Frage stellt sich Stirner also schon jetzt, und sie hört nicht auf, ihn zu quälen. Die erste „Torheit", ist hier die Antwort, begeht eigentlich die Kunst: sie stellt Objekte aus sich heraus, die des Künstlers „Ideale" sind und zu denen er selbst schon sich anbetend verhält, d. i. zwiespältig. Aber der Kunst ihr Schaffen, ihr Gestalten verbieten? Fast wäre es die Konsequenz; jedoch man sehe nur hin: wer ist der eigentliche, der stärkste Anbeter der vom Künstler geschaffenen Idole? Der Religiöse ist's, die Religion erhebt das Ideal zu

ihrem Gott und erweist ihm sklavische Verehrung! Denn sehet nur hin: die Kunst selbst ist noch immer souverän genug, ihre Ideale auch wieder zu zerstören, sie in sich selbst zurückzunehmen; sie hat ja auch die lachende Komödie, nicht bloß die sittliche Tragödie! Sollte dagegen die Religion einmal mit ihrem Ideal eins werden, wie dies allerdings vielsagend genug ihr stetes krampfhaftes Bemühen ist — man denke nur an den Gott-Menschen! —, so verschwände sie überhaupt. Sapienti sat! — sie wird einmal verschwinden ... Folgerichtig müßte nach Stirner auch einmal die Kunst verschwinden; denn einmal kommt sie „über das stete Objektmachen nicht hinaus", und was schließlich die Philosophie betrifft: so „legt sie ebensowohl auf alle Objektmacherei, als auf die ganze Objektivität selbst die zermalmende Hand und atmet die Freiheit." Er hofft, man werde wohl verstehen, daß nur die Religion gemeint sei; aber in der Konsequenz des Prinzips liegt auch das erstere. Die Hegelsche Philosophie hat hier Stirner noch einen Streich gespielt.

Im dritten Aufsatz scheint es sich, schon was den äußeren Rahmen angeht, um wenig Eigenes zu handeln: eine Rezension, die überdies zur Hälfte aus Zitaten besteht; besprochen werden die bereits oben erwähnten „Königsberger Skizzen" von Karl Rosenkranz. Dazu erhält man sogar mehr als sonst noch die Empfindung, daß irgend eine Rücksicht den Schreiber zwingt, sich nicht ganz so zu äußern, wie er am liebsten möchte; aber indem er dies sogleich selbst andeutet, den Althegelianer aus den „Vordermännern der Zeit" hinausweist und ihn schonend von einem bereits zurückliegenden Standpunkt beurteilen will, so

bricht — obwohl unwillkürlich — gerade hier aus wenigen Sätzen so viel Licht auf den Schreiber des „Einzigen", daß eben diese Rezension auch das wichtigste Dokument auf seinem Wege genannt werden könnte. Hier wird er seherisch und prophetisch; hier scheint er die ganze Größe einer Tat bereits zu verspüren, welche jene Zukunft heraufführen wird, die Rosenkranz noch nicht einmal ahnt. Charakteristisch ist immerhin auch die Auswahl der Zitate, die ihm Stirner entnimmt; nach dem, was er einleitend bemerkt, wird es uns gar nicht schwer, seine eigenen Glossen dazuzudenken. Welches Wasser auf Stirners Mühle, wenn Rosenkranz breit und ausführlich die absolut unlogische Natur des christlichen Judenhasses von allen Seiten beleuchtet, damit aber selbstverständlich nichts gegen das Christentum sagen will. Wie findet sich Stirner insgeheim bestätigt, wenn Rosenkranz, die Möglichkeit einer David Strauß-Religion erwägend, dazu bemerkt: „Für viel untergeordnetere Dinge sind die Menschen standhaft in den Tod gegangen . . ." Die R.sche Charakteristik der deutschen Trunksucht als eines Spiels mit dem Feuer, bei welchem gleichsam nur erprobt werde, wie lange man Herr seiner selbst, vollständiges Ich bleibe, ist Stirner sympathisch, und er gibt eine Note, die er selbst, wie er sagt, „schon vor Jahren" zu Tacitus' Germania gemacht hat und in der die Spielsucht der Germanen ähnlich gedeutet ist, als Parallele: „Nur das reine unzerstörbare Selbst, hier in der Gestalt der Treue oder des Worthaltens, bleibt dem Germanen übrig, nachdem Weib und Kind, die Freiheit, ja, selbst das Leben in die Schanze geschlagen worden." — Aber alle diese den Lesern zu-

gleich in der Absicht mitgeteilten Stellen, sie mit dem angenehmen Plauderton eines Eklektikers zu unterhalten, besagen nichts gegen das erste, keineswegs nur so zufällig herausgerissene Zitat, das Stirner selbst mit den Worten einleitet: „Ich meinerseits will gerade eine sehr unscheinbare Stelle hervorheben ...“ Warum? Nicht aus dem Grunde, den er selbst angibt; sondern weil sich ihm hier zum ersten Male Gelegenheit bietet, den Unsegen christlicher Kultur bloßzulegen, die Zwiespältigkeit der bloß tolerierenden, im Grunde inhumanen christlichen Moral aufzudecken. Das beweisen gleich darauf eindringliche Sprache und — Ausführlichkeit. Rosenkranz meint einmal, man müsse doch schon eine „festere Christlichkeit“ besitzen, um in der Praxis sich auch zu erinnern, daß „Christus den Juden vergeben hat, vergeben mußte, weil sie nicht wußten, was sie taten“. „Der Pöbel vermeint wohl, sich darin christlich zu zeigen, wenn er es noch jetzt dem Juden nicht vergißt, was er einst getan.“ Also muß man dazu ein „festerer Christ“ sein? fragt Stirner; und diese „festere Christlichkeit“ überschüttet er mit ätzendem Spott. „So entrückt man das einfach Menschliche von seinem Boden, um es in den christlichen Himmel zu verpflanzen, und so kommt man konsequenterweise zu einem christlichen Staate und wohl auch zu einer christlichen Philosophie.“ Das von Rosenkranz angeführte Beispiel zeige vielmehr und dasselbe bewiesen auch unzählige andere Fälle, „daß das Christentum uns erst in Versuchung führt und uns dann nur durch einen von der Humanität erborgten und zu einem religiösen Gesetze ausgeprägten Satz errettet“.

In Wirklichkeit beweise gerade Rosenkranz selbst,

indem er so deutlich die Brücken erkennen läßt, die auch den gebildetsten Christen — als Christen — noch immer mit dem christlichen Pöbel verbinden, wie hohl es mit der ganzen Phrase dieser Humanität bestellt sei, die immer auf des Messers Schneide steht, immer Gefahr läuft, in ihr finsterstes Kontrarium umzuschlagen! Stirner nähert sich dem Momente, wo er auch für das Lessingsche Ideal, die bloße „Duldung" — wie entwürdigend! — etwas Besseres an die Stelle zu setzen versuchen wird. Er erkennt, daß den Verfasser die Humanität wohl schon „leitet"; „aber sie ist nicht in ihm persönlich geworden, nicht die Idee, die sich zur Welt seines Selbstes ausbaute, sie ist nicht sein alleiniges Selbstbewußtsein, sein volles Ich, und hat darum keine andere Energie, als die, daß sie ihn beherrscht. Der Beherrschte kann es aber nicht lassen, daß er nicht zuweilen seine eigenen Kapricen hinter dem Rücken des Herrn hätte: der Herr ist doch immer nicht Er selbst, und der Diener der Humanität bleibt — für sich ein Christ. Im Leben bestimmt seinen Willen der Herr, die Humanität, in seinem Kämmerlein bestimmt er sich selbst und ist — Christ. An Versuchen wird er es überdem nicht fehlen lassen, den Herrn zu seinem Glauben zu bekehren." Das Herr- und Dienersein auf unser Verhältnis zu all unsern Begriffen und Eigenschaften, „Tugenden" und „Lastern" angewandt, anstatt daß diese zusammengenommen eben nur „die Welt unseres Selbstes" ausmachen und nichts neben oder außer dem Ich sind, das ergibt schon den Kampf des „Einzigen", der hier nur an einem einfachsten Beispiel — dem der Humanität — vorgeführt wird.

Der letzte Aufsatz, der hier noch zur Erörterung kommt, betitelt: „Einiges Vorläufige vom Liebesstaat", wirft in politischer und sozialer Hinsicht, wodurch das Ichthema abermals erweitert wird, die Frage auf, wie lange das Prinzip der Humanität und der Liebe wohl Aussicht haben dürfte, die berechtigte Grundlage einer Staatsform zu bilden. In zwei modernen und sicherlich schon auf hoher Stufe stehenden Staatsformen, im Bürgerstaat (der französischen Revolution) und im liberalen Staat (des Steinschen Manifestes von 1808), findet Stirner dieses Prinzip nämlich verkörpert: die Frage ist ihm nur, wie lange eben selbst „die Liebe" Recht behalten werde. Er vergleicht nun: gegenüber der Revolution bedeutet der Liberalismus weder die vorgeschrittenere noch eine gleiche Tendenz, sondern — Rückschritt; trotzdem haben beide Berührungspunkte, denn die unmittelbare Konsequenz der Revolution war — Napoleon, Despotie, und der Steinschen Gesetzgebung: die Reaktion. Woran lag das? nur daran, daß wir es beide Mal mit zwei unvollkommenen Halbheiten zu tun hatten! Der französischen Revolution war schließlich, ohne daß sie es merkte, die — Liebe im Busen stecken geblieben, obwohl sie anfangs eine ihr feindliche Richtung eingeschlagen hatte; christliche Moral, die Pflicht der Liebe aber führte dann auch die Völker von außen gegen die Revolution, gegen Napoleon: in beiden Fällen siegte noch einmal das Christentum, die Liebe. Das ist durchaus historisch zu verstehen und zu beurteilen; denn wäre wirklich einmal etwas absolut Revolutionäres, der wahre Freiheitsdrang in einem Volke — wer könnte ihn aufhalten, ihn hemmen? Darum eben gilt es einmal zu untersuchen, prinzipiell zu

untersuchen, ob diese so oft schon Siegerin gebliebene christliche Liebe ihrem inneren Werte nach auch notwendig immer siegen müsse. Beide Mal war Freiheit die Sehnsucht, das Erstrebte — beide Mal siegte die Liebe: hat man nicht die Freiheit am Ende mißverstanden? Worin besteht denn die Freiheit und worin der wirkliche Wert des Menschen? Antwort und schon Programm des „Einzigen": „In der Selbstbestimmung, d. h. darin, daß nicht eine Sache oder eine andere Person ihn bestimmen, sondern er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf in Einem sei." Entspricht solchem Ideal etwa die Liebe? Gewiß „sucht" auch der Liebende sich selbst, aber er sucht sich — im andern, nicht, wo er einzig gefunden werden kann, in sich selbst. Liebe ist zwar, das mag zugegeben werden, die schönste Unterdrückung seiner selbst — aber eben doch: Unterdrückung! Oder meint Stirner vielleicht mit der Selbstbestimmung die Selbstsucht? Sie verstößt gegen das Ideal nach der andern Seite: die „Sucht" sucht überhaupt gar nicht mehr sich selbst, sie sucht — das andere, das Ding, das Dingliche; so steht sie, die Selbstsucht, hinter der Liebe zurück, denn diese sucht wenigstens noch sich selbst, wenn auch an falschem Orte. Aber gegen die Freiheit steht wieder die Liebe zurück: was der Selbstsüchtige blind opfert, sein Selbst — das verlangt, das fordert nicht selten die Liebe, da sie sich im andern nicht bloß sucht, sondern auch vergißt, fordert schließlich „Menschenopfer unerhört!" Meinen freien Willen, der mich erst zum Menschen macht — ihn will mir die Liebe rauben, mich willenlos machen!

Die Freiheit ist mehr denn die Liebe; so endigt dieser Aufsatz.

Was aber ist noch besser als die Freiheit?

Wie aber — wenn gar von keinem „Suchen", keinem Werte, keiner Bestimmung, keinem Erst-zum-Menschen-Gemachtwerden die Rede ist? Wenn mein Ich ist, wie es leibt und lebt, wenn es sich weder suchen noch finden, weder verlieren noch aufgeben kann? Noch wird der Selbstsüchtige hier hintangestellt, nur darum, weil er Geschöpf der Natur ist, „Kreatur, die sich nicht sucht noch findet". Wer sagt mir aber, daß Kreatursein so verächtlich ist? Wo ist der Maßstab für frei und unfrei? Für Gut und Böse?

Wir stehen an der Pforte des „Einzigen und sein Eigentum".

B. „Der Einzige und sein Eigentum."

„Ein Bruch ist durch unsere Tage hingegangen, wie über Nacht die Eisdecke des Hasses zerreißt, und ohne ihn zu kennen, wird mancher sorglose Wanderer beim dämmernden Morgen hineinstürzen, weil er von dem krachenden Donner der Nacht nichts vernommen hat und wähnt, er müsse von einem Bruche doch etwas wissen, da er noch vor kurzem dieselbe Straße ungefährdet hin- und hergezogen sei."

(Max Stirners „Kleinere Schriften".)

Wir versuchen zuerst den Inhalt des „Einzigen" getreulich wiederzugeben und möchten uns für jetzt jeder Bemerkung dazu am liebsten enthalten. Wenn trotzdem schon hier und da eine Rede mit uns durchgehen sollte —: man leuchtet nicht ohne Gefahr ein Pulverlager ab.

„Ein Ruck tut Mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schleudert den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheuere Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden" (175). Mit diesem Satz allein haben wir den Schlüssel zu Stirners Buch in Händen.

Es ist der Augenblick, wo der Jüngling zum Manne gereift zu sein glaubt. Fürchterlich hat die Hegelsche Gedankenwelt auf ihm gelastet, fürchterlich hat das Problem des Daseins und Lebens an seinen Eingeweiden gezerrt und gezehrt. Mitteilung ist dem Gequälten versagt; „niemand begreift den Schmerz, an dem ich kranke." Nur immer tiefer ins Schneckenhaus des Innern verkrochen! Da — grausame Ent-

deckung — nicht tiefer geht's; die harten Wände halten stand! Es ist der kritischste Augenblick des Lebens; manchem schon half die Kugel auf diesem Punkte. Aber nicht Tragik liegt in Stirner — sondern Ironie, welche das Tragische nur zur Folie hat. Und: ein Ruck, ein Recken der Glieder, ein Aufspringen, ein aufjauchzendes Juchhe: der Bedrängte steht in der kühlen, klaren Morgenluft, die Schalen seines Kerkers zerbrochen zu seinen Füßen. Kalt, klar und leer ist die Welt, die Schläfer noch in ihren Betten ... Draußen Einsamkeit wie innen — —

Aber der Befreite findet schon die reine Himmelsluft, die er nie geatmet hat, so köstlich; er trinkt, schlürft in vollen Zügen. Welch ein Labetrunk!

Indes der Lärm des Tages erwacht, und eine schwere Dunstwolke ergießt sich in die Atmosphäre; ein Rasseln und Stampfen der Maschinen beginnt. Ein ungeheurer Menschenstrom flutet in alle Wege, strömt zusammen und wieder auseinander nach allen Richtungen; mechanisch läßt sich Stirner von ihm treiben. Aber schon weht ihn eine eisige Fremdheit an; so wirklich, so greifbar-natürlich hat er alle diese Gestalten noch niemals vor sich gesehen, durch die Wände seines Schneckenhauses nur immer wie in einen dichten Nebel verwirrt. Und so nahe machen ihm diese Vielen angst, so nahe kennt er sie ja noch gar nicht; kennt keinen einzigen von ihnen. Wieder ist er zu einer unaussprechlichen Einsamkeit verdammt, und sein inneres Jauchzen ist ganz verstummt. Er will einen Augenblick stehen bleiben: da schiebt und drängt ihn von hinten eine schwere, schwarze Masse, und so, getrieben, willenlos, fühlt er, wie immer engere Ringe

der Beklemmung sich um sein Herz legen, ihm schon das Atmen erschweren. Da — Rettung — an einer Wegkreuzung gilt es einen kühnen Seitensprung, und er ist im Freien; er hat bemerkt, daß der Haufen nur ganz bestimmte Pfade einschlägt ... Und nun: an ihm, dem einzelnen, flutet das Ganze vorüber, gefahrlos, so als ob es ihn nie bezwungen hätte. Wir stehen vor dem zweiten und wichtigsten Gedanken des Buches.

So, für die Dauer, nützt alle einmalige Lastenabschüttlung nichts; sie ist dringend geboten im Moment der höchsten Gefahr — aber das gänzlich entfrachtete Schiff wird bald ein Spielball der Wellen. Einigen Ballast muß es an Bord nehmen, um den rechten Kurs innehalten zu können: so wird aus dem „gedankenlosen Jauchzen" sehr bald wieder ein „kritisches Juchhe" (Kl. Schr. 133). Dieses fischt aus allem Denken, das ins Meer versenkt war, ein einziges Denken als Belastung — philosophisch: als Voraussetzung — wieder auf und begibt sich auf die Fahrt. Dieses einzige zurückgeholte Denken scheint ein fixer, dogmatischer Satz zu sein, der Satz: „Ich bin." Trotzdem soll man auch bei ihm an ein bloßes „Bedürfnis des Denkens" (Kl. Schr. 133), an eine notwendig-praktische, nicht theoretische Voraussetzung (178) denken; d. h. entpuppt sie sich hinterdrein noch als ein Zu-Viel, so soll auch sie ohne weiteres wieder eingezogen werden. Wir können jedoch schon hier verraten, daß sie weder als praktische, noch — theoretisch feststehende Prämisse jemals aufgegeben wird.

„Ich bin": klingt uns der Satz nicht vertraut? Also dahin begibst du dich auf einmal, Gedankenloser und Jauchzender? Dicht neben den mächtigsten Olymp-

stürmer und Geistesgläubigen, neben den Erzvater aller metaphysischen Systeme, die als buntschillernde Seifenblasen dem Menschen der letzten Jahrhunderte immer neue und herrlichere Himmel vorzauberten, um ihn sogleich wieder daraus zu stürzen? Neben Descartes, dessen Cogito ergo sum immer quälendere und fruchtlosere Versuche gezeitigt hat, aus dem Denken die Welt, die Realität herauszuspinnen? Stirner selbst weist uns den Weg; wir werden nicht versäumen dürfen, ihm wie in unmittelbarer Weise, so auch mittelbar uns zu nähern: welche Brücken verbinden ihn mit Descartes — mit der gesamten neueren Philosophie, die doch als zugestandenes Erlebnis jedenfalls hinter ihm liegt? In seiner ganzen Tragweite kann dies natürlich erst gegen Ende offenbar werden; immerhin gibt schon ein Vergleich zwischen dem Descartesschen und dem Stirnerschen Ich für sich manchen Aufschluß. Descartes' vorangegangener Zweifel an allem, meint Stirner, bewies nur, daß er einen Glauben, den Glauben an das Denken und die Wahrheit doch noch unangetastet in seinem Busen beherbergte (102); Stirner aber hat mit seinem „Ruck" alles vernichtet, alles hinter sich gelassen. Die Konsequenzen zeigten es; das Cogito ergo sum bewies dem Philosophen nicht dies Eine: Ich „bin", sondern auf dem Umweg, daß sein Denken sei, die ganz andere Wahrheit, daß sein Ich ein denkendes sei, daß es nur ein denkendes sei, also daß sein Ich im — „Geist" oder „Denken" überhaupt bestehe (104). Dagegen will Stirner (zunächst wenigstens) von einem sich bloß denkend (theoretisch) verhaltenden Ich offenbar nichts wissen und mit dem „Ich bin" gleichsam nichts als die einfache

psychophysiologische Tatsache seiner Existenz wiederholen; sie sei eigentlich nicht zu wiederholen, immerhin, meint er, verstehe ihn doch jeder, wenn er „Ich" sage. Er wird nicht sagen: „mein Körper und mein Geist in Eins" — das sind lediglich bestimmten Zwecken dienende Begriffe, und wenn schon der eine Begriff „Ich" fast nichts besagt, so tun es mehrere und zusammengesetzte erst recht nicht. Er sagt darum auch unbedenklich: „Du", „Uns", „Wir" und verläßt damit im Grunde den descartisch-erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt gänzlich; aber er glaubt dadurch der Verdeutlichung seines Ich-Standpunktes, der, ausgesprochen, als Begriff der „Person" ja doch immer fremd bleibe, nur näher zu kommen, dadurch nämlich, daß er „Jeden" auffordert, sein Ich nachzufühlen. Das also, was sich Descartes jetzt erst durch Anerkennung eines neuen, mit dem Ausgangspunkt freilich auch nicht vereinbaren rationalistischen Satzes holt — die Außenwelt, die holt sich Stirner ohne weiteres einfach aus dem praktischen Verhalten seines Ich. Im Grunde hieß es nur: „Ich bin"; jetzt heißt es bereits: jeder für sich ist, jeder einzelne ist. Nicht etwa der Staat, die Gesellschaft, das Volk, „Alle" „sind"; sondern „jeder", als Individuum, ist: das ist, für später, sehr beachtenswert. Vorläufig ist nun zwar der Descartessche Ausgangspunkt verändert, er ist aber keineswegs preisgegeben; inwiefern hat nun etwa die weitere moderne Philosophie Stirner antizipiert?

Daß dem Ich, dem Subjekt, die kolossale Rolle anvertraut werden soll, die es überhaupt in der neueren Philosophie spielt, das sieht man auch bei Stirner sofort; warum fehlen denn nun in seinem Werk die so

wichtigen Zwischenstufen, auf denen er doch so leicht, wie man glaubt, hätte aufsteigen können? Er braucht sie nicht; vielmehr er will sie nicht, denn auch sein Denken bleibt von jetzt an ein „kritisch-egoistisches", vergißt nie, daß es nur in einem bestimmten Ich seine Wurzeln hat, und holt sich von anderen gerade nach „Bedürfen", soviel als es selbst sich wirklich „zu eigen" zu machen vermag. So ist bei Hegel offenbar der Prozeß, der mit Descartes (und im Grunde schon mit dem gesamten „christlichen" Denken, wie wir sehen werden) begonnen hat, in seine höchste Spitze ausgelaufen: nun ist nicht bloß das Ich, sondern die ganze Wirklichkeit „Geist" geworden. „Höheres kann die Philosophie (auf dieser Grundlage) nicht mehr leisten, denn ihr Höchstes ist die Allgewalt des Geistes, die Allmacht des Geistes" (90). Und darin hat Stirner durchaus richtig geurteilt; aber konnten die einzelnen Versuche dieser Denkperiode nicht doch vielleicht noch Besseres und Beachtenswerteres verkünden? Wir wollen nicht vermissen, daß er den „guten" Bischof Berkeley, der ihm manche Voraussetzungen gerade für seine theoretische Philosophie hätte liefern können, nie zum Zeugen anruft; dieser Mann war noch zu offenkundiger Verächter der Materie — und Stirner wollte der Materie zu ihrem Recht verhelfen! —, als daß ihm nicht die Lehre von der Subjektivität unserer Sinneswahrnehmungen eben gut in den Kram gepaßt hätte, die Außenwelt zu einer bloßen Illusion, einer versucherischen Absicht Gottes in uns herabzudrücken. Aber Kant — der große Kant! Warum findet man von Kant, dem einzigen und bis dahin vollständigsten Antipoden der „nur"-subjektiven Weltauffassung, bei

Stirner keine, auch nicht die flüchtigste Spur? Wenn er so gierig nach Realität lechzte und doch ebenfalls vom Ich ausging —: was war denn Kants großes und einziges Bemühen gewesen, als ebenfalls im Bannkreis des Subjektiven nach dem Objektiven zu suchen? Jenseits der Subjektssphäre, um dies gleich vorwegzunehmen, hat sich noch keiner von beiden dauernd angesiedelt und wohlgefühlt, wenn auch Stirner mit seiner ungleich harm- und sorgloseren Erkenntniskritik (dieses Erbteil hatte ihm Hegel hinterlassen) den Saltomortale des Gedankens sich oft genug gestattete. Aber — existierte denn damals überhaupt schon im Bewußtsein der Denkenden Kant? Der Fichtesche Kant — der freilich existierte; und dessen Zusammenhänge mit Stirner liegen uns schon viel klarer und deutlicher vor, werden auch von ihm selber zuweilen berührt. „Fichte spricht vom ‚absoluten' Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich" (213); vom logisch-transzendentalen Ich hingegen, das eben Fichte so unkantisch zum „absoluten" gemacht hatte, von dem weiß die ganze idealistische Philosophie so gut wie Stirner überhaupt noch nichts! Wer aber war es, der diesen Fichteschen Kant und Fichte selber schon einmal vom „partikularen Subjekt" aus angegriffen hatte? Die Romantiker waren es, die ersten Individualisten; und Stirner war ein Romantiker. Und darum heißt es einmal bei Stirner so entrüstet-abwehrend: „Hört, hört! ihr Romantiker, ihr kunstbegeisterten Schlegel und Tieck, du geistvoller Theosoph Novalis, hört es im Grabe, ihr seid auch nur ganz gemeine ‚partikulare' Subjekte!" (Kl. Schr. 175.)

Aber wenn wir glaubten — das soll sich nun

herausstellen —, von Descartes ausgehend die neue Wahrheit zu finden und in ihrer Differenziertheit zu verstehen, so war das eben ein Irrtum, sagt uns Stirner. Der Epoche gegenüber, die sein „Ich bin" heraufführt, gehört auch die gesamte neuere Philosophie noch der vergangenen letzten Weltperiode an, die es gerade zu überwinden gilt; Descartes und Luther haben nur deutlicher ausgesprochen, was das Christentum, die „Neuen", allgemein als Lehre verkündeten: der Geist „ist" — Ich aber, der Einzelne, die leibhaftige Person, bin ihm gegenüber nichts! Daß Descartes von seinem wirklichen Ichsein ausgegangen sei, darin täusche man sich eben; von „sich", d. i. sich selbst sei noch niemand ausgegangen und die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte gerade ein Raub am Ich, an der Persönlichkeit gewesen. Um dies glaubhaft und einleuchtend zu machen, schickt Stirner dem zweiten Teil seines Buches, der erst die Konsequenzen des neuen Ausgangspunktes „Ich" vor Augen führt, die Schilderung zweier durch ihn abgelöster Weltalter voraus, der „Alten" und der „Neuen", und betitelt diesen Teil „Der Mensch". „Der Mensch" und „Ich" stehen sich also als Vergangenheit- und Zukunftgeschichte gegenüber: warum aber gerade „Der Mensch"? Wir deuteten es schon in der Biographie an, daß Stirner sich mit allem sehr eng an die letzten bedeutenden Denkereignisse, als welche seinem Kreise Feuerbach und Bruno Bauer galten, angeschlossen hat. Die beiden Mottos des ersten Teiles geben daher die gewünschte Auskunft. „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen," sagt Feuerbach. „Der Mensch ist nun erst gefunden," sagt Bruno Bauer. „Sehen wir

Uns denn dieses höchste Wesen und diesen neuen Fund genauer an" — sagt Stirner. Dem nachhegelisch Erzogenen muß es scheinen, als habe die ganze Geschichte wirklich nur dieses Abstraktum, dieses Unpersönliche, diesen Geistspuk zutage gefördert, als sei sie immer noch gerade vom „Ich" — trotz Descartes — am allerweitesten entfernt. Und indem wir schon hier das Ergebnis dieser eigentlichen Vorbetrachtung, der aber fast die Hälfte des „Einzigen" gewidmet ist, in kurzen Strichen vorwegnehmen, wird also schon jetzt deutlich, warum nach Stirner das Zeitalter des Ich gerade auch berufen sein soll, an die Stelle des Zeitalters der „Wesensvollkommenheiten" (Kl. Schr. 150) zu treten. Die „Alten" waren gewissermaßen welt-, statt ichgläubig, verschwendeten sich gleichsam an die Welt, an das Äußere, die Umgebung; indem sie dahinterzukommen trachteten, verloren sie — sich! Gerade aber, als sie im Begriff standen, „weltlos" zu werden, d. h. möglicherweise zu sich zu kommen, traten die — „Neuen" (Christen) auf und gaben sich zwar nicht der Welt mehr hin, die ihnen von vornherein für „überwunden" galt: dafür aber erhoben sie sogleich einen neuen Herrn und Gott über sich — den Geist, „hinter" den sie ihrerseits unermüdlich zu kommen suchten, wie die Alten „hinter" die Welt; und wieder waren auch sie um ihr eigenes Sein geprellt. Endlich die „Neuesten von den Neuen", die Bruno Bauer und Feuerbach, die den Gott, das Absolute, bekämpften und dadurch, daß sie das außerweltliche Wesen endlich in „den Menschen" selber hineinzogen, vielen bereits eine neue Menschheitsepoche einzuleiten schienen, — sie haben doch wieder nur den Namen des höchsten Wesens geändert, nicht dieses

selbst abgeschafft. Man fährt fort, Diener des Fremden zu sein: „der Mensch", ein Typus, ein Begriff, ist das neue Ideal, — ist nicht Ich, nicht Du, ist keiner von uns, und indem ich mich vor „dem Menschen" demütige, bin ich abermals mir selbst, dem bestimmten Menschen, entronnen, abermals „außerhalb meiner". Es ist aber Zeit, daß ich selbst, ich, der Einzelne, wie ich leibe und lebe, mein Sein aus der Hand keines Anderen, Höheren in Empfang nehme! — Und es folgt (als zweiter Teil) die Schilderung einer Zeit, in der „Ich" bin.

Die Skizzierung der Weltgeschichte nach einigen großen Gesichtspunkten war keineswegs eine eigenste Stirnersche Schöpfung; im Gegenteil, die ganze Zeit wimmelte von solchen allgemeinen Betrachtungen. Hegel war es, der am großartigsten den Begriff der Entwicklung in der Geschichte verfolgt hatte, aber schon bei Fichte und Schelling finden wir die Ansätze zur konstruktiv-ideellen Erklärung einzelner Zeitalter, nachdem im 18. Jahrhundert bereits Lessing und Herder nach dem „Fortschritt" gewisser „Ideen" innerhalb der Jahrtausende gefahndet hatten. Im ganzen haftet allen diesen Konstruktionen, wie wir heut urteilen, obwohl ihnen aus der im tiefsten Kern jedoch völlig anders gearteten darwinistischen Lehre ein neuer Schein der Berechtigung erstehen sollte, etwas gekünstelt Unwahres und Willkürliches an, dem auch Stirner nicht entgangen ist; bei Hegel z. B. läuft schließlich alles auf die Verherrlichung des eigenen, die Wirklichkeit selbst erst vollendenden Systems hinaus. Trotz vieler Anlehnungen im einzelnen weist jedoch die Stirnersche Betrachtung etwas Individuelles auf: indem wir ihn jetzt die angedeuteten Epochen

mit den menschlichen Lebensaltern in Parallele bringen sehen (auch dies seinerzeit nichts Neues), wird ein tiefinnerer Zusammenhang mit der naturalistischen Grundidee Stirners sich schon hier offenbaren und auf diese selbst, die von Entwicklung nur immer im Sinne einer „Entfaltung" spricht, ein helleres Licht werfen. Selbst also wenn wir die gesamte Weltgeschichte *nicht* mit Stirner als einen „Raub am Persönlichen" nehmen, so ist eben auch mit Stirner keine überhaupt *neue* Weltperiode eingetreten, der man noch skeptisch gegenüberstehen möchte, sondern im Grunde nur eine neue *Besinnung* auf etwas, das in der Tendenz, in seinem unverwüstlichen Keim jederzeit vorhanden gewesen ist. Und die einzelnen, die der Stimme ihres Ichs gehorcht haben — sie haben zu *allen* Zeiten, im Altertum wie unter den Christen (wie Stirner selbst sagt), gelebt; das Ich ist es ja auch gewesen, das seiner Überlegenheit wenigstens über das Weltliche schon einmal inne geworden ist — am Ausgang der Antike! Nichts Schnurgerades in *dieser* Entwicklung: die „Neueren" und „Neusten", obwohl zeitlich durch Jahrtausende von den ersten „Neuen" getrennt, zeigen sich doch von ihren Anfängen noch wenig entfernt: und so kommt denn auch jetzt (was sehr wichtig ist) das Ich nicht plötzlich als ein neuer Gott — den Stirner ja gerade verjagen müßte —, sondern einfach als allmählich herausgeschälter oder wiederbefreiter Kern ans Licht, an die Oberfläche. Dadurch glaubt nun allerdings auch der Naturalist und Individualist seine Lehre besonders stützen zu können, dadurch nämlich, daß er sie, von allem Zufälligen entfernt, als das Ursprüng-

liche vielmehr hinstellen will. Gerade bei Stirner aber, wenn er später so viel „vom sterblichen und vergänglichen Schöpfer seiner" reden wird, ist es nötig, auf diese echt metaphysische (und romantische) Wurzel im Grunde hinzuweisen. „Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid" (193). Die Eigenheit, die Ichheit, das wird die ausführlichere Betrachtung zeigen, hat eine viel, viel tiefere und unergründlichere Wurzel, als ihr selbst bis heut euch zu gestehen wagtet; bisher ließ man ja nie ihre Blüten und Früchte im offenen Licht des Tages fröhlich und unversteckt treiben — und doch wollt ihr wissen, was sie wert sind? Nur daß es Stirner jetzt vorwiegend mit *ihnen*, die man notwendig immer verkannte, zu tun hat, kann die Meinung aufbringen, als habe er das Ich gar so als Einzelnes und völlig Abgetrenntes zuletzt behandelt; der Abschnitt „der Mensch" hängt in der Tat auch rein-organisch mit dem des „Ich" zusammen: „der Mensch" ist die Vergangenheit eben dieses „Ich"! — Aber ob Stirner selbst dieses Band bis zuletzt gesehen hat? Ob er in den sich allerdings total verschieden äußernden Phasen eines Menschenlebens die Wandlungen eines und desselben letzten Unbekannten, der weder als Kind noch als Jüngling noch als Mann sein vollständiges Ich zur Erscheinung bringt, gesehen hat: das ist und bleibt die Frage.

Den Zeitaltern der Geschichte schickt Stirner also die Schilderung der Lebensalter voraus. Wessen Lebensalter? Doch wohl die des „allgemeinen Menschen". Es ist charakteristisch, daß der erste Teil das „Allgemeine" bis zu einem gewissen Grade anerkennt,

Zusammenfassungen vieler Iche gewissermaßen auch eine Wahrheit zugesteht; wird das in bezug auf die Ich-Epoche einmal gänzlich ausgeschlossen sein? Was das Knaben-, Jünglings- und Mannesalter anbetrifft, so haben wir freilich schon vermutet, welches bestimmte Ich geschildert wird — haben es unbedenklich für Stirner selbst bereits in Anspruch genommen; was über den Greis gesagt ist, bestätigt es noch: „wenn Ich einer werde, so ist noch Zeit genug, davon zu sprechen" (23). Stirner weiß noch nichts über ihn zu sagen aus — eigener Erfahrung! Aber die „Alten" und „Neuen" sind nun zu „Typen" gemacht: wenn darin auch kein direkter Widerspruch zu Stirner liegt — denn eben diese „hielten noch nicht" auf ihr Ich, auf ihre Einzelheit, demütigten sich vor Begriffen —, so hätte es ihn beiläufig auf manche Wahrheit auch des Allgemeinen aufmerksam machen können.

Die Antike ist das Kindheitsalter der Menschheit. Wie das Kind hinter alle Dinge zu kommen trachtet und mit der Wißbegier, zu sehen, was „innen" ist, sie — zerbricht, so bemüht sich der griechische Geist mit kindlichem Trotz, über das, was ihn umgibt und zugleich seine Schranke scheint, Herr zu werden. Dieser Befreiungskampf der Alten verläuft in drei Stadien. Die Sophisten zuerst erkannten im Verstande eine wirksame Waffe gegen die Welt; sie hielten so viel auf Dialektik und Disputierkunst, denn mit einem „guten Grunde" konnte man anscheinend alles „wegphilosophieren". Daraus erhellt, wie durchaus nur „Mittel" ihnen der Verstand war, Waffe und Werkzeug gegen die Welt (wie dem Kinde sein Trotz) — keineswegs noch etwas Heiliges. Aber das Herz war

zu kurz gekommen; der Mensch, dem man alles wegdisputierte, hing umsomehr mit allen Sinnen und Begierden noch an der Welt, und man sah ein, daß man auch so von ihr unterjocht würde und ihr Sklave bliebe. Sokrates leitet daher die Periode der Herzensbildung und Herzensprüfung ein, d. h. er reinigte zuerst das Herz von allem Weltlichen und ließ es für die eigene Seligkeit höher denn für Familie, Gemeinwesen, Vaterland usw. schlagen. Aber das Herz ist schwerer zu überzeugen, als der Verstand; immer wieder klammert sich jenes an die Dinge, wenn sie dieser auch längst als nichtig durchschaut hat. Die Stoiker, die Epikuräer sinnen weiter auf das richtige Verhalten, auf das beste „Sichabfinden" mit der Welt, auf den vollkommensten Welt- und Lebensgenuß, bei dem man zugleich von den Dingen am wenigsten Kummer und Schaden erleidet. Endlich gelingt es den Skeptikern, zur sophistischen Verstandes- die absolute Herzensbefreiung, „Herzensreinheit", hinzuzuerobern: „die sophistische Bildung hat bewirkt, daß einem der Verstand vor nichts mehr still steht, und die skeptische, daß das Herz von nichts mehr bewegt wird" (28). Nun erst lag die Welt überwunden zu den Füßen der Alten; wodurch überwunden? Ursprünglich noch immer nur durch den nackten Scharfsinn — durchaus nichts Heiliges; nicht durch den „Geist", das „Geistige", den „heiligen" Gedanken. Aber der letzte Kampf war ein Kampf auf Leben und Tod gewesen, und unter den letzten Seufzern der Alten wird aus dem Scharfsinn ein — Welterlöser, ein „Geist", ein Gott! (37). Und die Welt, das Überwundene, liegt zugleich wie etwas Verrufenes im tiefsten Ab-

grund; darum geht die neue Zeit, der „Jüngling, mit Welterlösungs- oder Weltverbesserungsplänen um“: das „Nur“-Weltliche zur Höhe und Erhabenheit des Geistes zu führen.

Plato und Aristoteles sind in dieser Skizze nicht berücksichtigt; sie gehörten auch nicht hinein, denn sie antizipieren, jener mit den Ideen, dieser mit dem Nus, die christliche Welt: aber man sieht auch daran, wie schwer es gelingt, das in sich noch immer Verschiedene in einen Rahmen zu pressen. Die „Neuen“, das sind die Christen, machen nun einen ähnlichen Befreiungskampf vom „Geiste“ durch, wie die Alten einen solchen von der Welt. Seine Schilderung nimmt einen bei weitem größeren Raum ein, aber wir wissen nun, worauf es Stirner ankommt — die endliche Überwindung auch dieses „Geistes“ —, und folgen ihm daher nicht so ausführlich im einzelnen, als uns vor allem um eine genaue Definition des Kampfobjekts zu tun sein muß: denn der „Geist“ bei Stirner ist ein Terminus — und gar manchen Windmühlenstreit könnte er hervorrufen.

Was ist also der „Geist“ nach Stirner?

Zunächst wird eine kurze Skizze seiner äußeren Geschichte das, um was es sich handelt, von ungefähr schon erblicken lassen. Drei dem Altertum korrespondierende Perioden sollen sich auch hier unterscheiden lassen; wie im vorsophistischen Stadium Abhängigkeit von den Naturgewalten, so im Mittelalter Abhängigkeit von den kirchlichen Dogmen. Den Sophisten entsprechen die Humanisten, die sich das Spiel des Verstandes gestatten, während ihr Herz christlich bleiben will. Die Reformation endlich ist das sokratische

Zeitalter, sie macht „mit dem Herzen selber Ernst, und seitdem sind die Herzen zusehends — unchristlicher geworden“ (35). Auf seiner vollendetsten Spitze wird schließlich aus dem Christentum „leere Herzlichkeit“; nicht etwa Herzlichkeit für den leibhaftigen Menschen, sondern nur „theoretisches Interesse“ für „den“ Menschen. Die Person ist dem Christen widerlich; er liebt nur ihre „Idee“. „Auf diese äußerste Spitze interesseloser Herzlichkeit getrieben, müssen Wir endlich inne werden, daß der Geist, welchen der Christ allein liebt, nichts ist, oder daß der Geist eine — Lüge ist“ (36).

Hier haben wir eine erste Definition des „Geistes“. Der Mensch hat Geist — das würde heißen: so profan oder heilig er, der einzelne Mensch, ist, so profan oder heilig ist auch sein Geist. Der Mensch ist Geist (die „Neuen“, das Christentum), das bedeutet: soviel noch am einzelnen Materie ist, soviel ist offenbar noch nicht in seine letzte und eigentliche Bestimmung eingegangen; soviel aber er, der einzelne, schon Vertreter der Geistidee ist, soweit ist er vollendet. Der Mensch ist mit einem Wort: zwiespältig geworden.

Aber wie kam das, wie konnte er es werden?

Natürlich konnte es nur aus ihm, dem einzelnen Menschen selber, kommen. Alles kommt aus ihm, die Einheit so gut wie der Zwiespalt. Ich kann als geistiger Mensch eine Welt aus mir heraussetzen, als Schöpfung meines Geistes; wird sie dadurch eine selbständige, für sich existierende Welt, kann ich sie nicht beliebig in mich zurückholen, der ich sogar mehr noch als Geist, Leib und Geist in einer Person bin? Von der Beantwortung dieser höchst wichtigen Frage

hängt beinahe die ganze Stirnersche Philosophie ab. Stirner trägt, hier noch auf dem Standpunkt der neueren Philosophie, durchaus kein Bedenken, die Frage zu bejahen. Gewiß *kann* ich mich entzweien; nur bleibe ich darum doch eben „ganz" — als Person. Dem denkenden Ich aber war im Enthusiasmus des Denkens nur Hören und Sehen vergangen, und statt zurückzunehmen, was es selbst geschaffen, sehnte es sich im Gegenteil nur, ganz Geist zu werden (42). Damit erkenne ich denn, daß es wieder zur Besinnung zu kommen gilt: Realität hat nur die „Person", habe nur „Ich", als das Leib-Geistige.

Dies ist das Resultat: das Geistige für sich genommen, getrennt von seinem Schöpfer und Erzeuger, ist: „Spuk" (51), „Sparren" (73), „fixe Idee" (55).

Die Menschen haben nun das Widersinnige fertig gebracht, Gedanken, die sie selbst sich nur von den Dingen machten, als für sich bestehende Existenzen — ja, schließlich erst für das wahre „Wesen" auch der *Dinge* zu halten. Sie anerkannten wohl schon, daß die Welt, wie sie sinnlich von ihnen angeschaut wurde, nur ein subjektives Gebilde wäre; aber daß nun der Kern, der Geist, der Gott, den sie als ihren Urgrund sich *dachten*, eben auch nur Gedanke ihrer selbst: das vergaßen sie jahrtausendelang . . .

Dabei wechselte Wahrheit auf Wahrheit, System auf System, höchstes Wesen auf höchstes Wesen: daß sie selbst, die mit dem „Wahren" so willkürlich verfuhren und damit in praxi ihr tatsächliches Darüberstehen längst bekundeten, wohl gar am Ende berechtigt wären, das Wahre überhaupt, das Heilige als solches in sich zurückzunehmen: darauf kamen sie nicht . . .

Bei sich fangen die Menschen an: sie scheiden sich in Leib und Geist und heißen allein den Geist das Wesentliche, ihre „wahre“ Natur. Christus, das „sündlose Fleisch“, sollte sie eigentlich schon eines Besseren belehrt haben: so absolut-vollkommen, so ganz „Geist“ ist das, was er vorstellt — aber die Menschen, um nur das lauterste Ideal denken zu können, müssen die Gottidee doch wieder mit Leib und Fleisch bekleiden, müssen den Gott zum Menschen machen! Das bedeutet aber nur, daß der Mensch wirklich so ein erhabenes Wesen, d. h. jeder einzelne; „der leibhaftige oder beleibte Geist ist eben der Mensch: er selbst das grauenhafte Wesen und zugleich des Wesens Erscheinung und Existenz oder Dasein“ (53).

Der „Geist“ erhält nun die verschiedensten Namen und herrscht, wie früher als „persönlicher“ (wiewohl trotzdem „rein geistiger“!) Gott, so jetzt in Gestalt aller möglichen „Ideen“. Es sind aber sämtlich „fixe“ Ideen; und indem die Menschen ihnen „dienen“, statt ihrerseits sie zu beherrschen, gleichen sie allzumal „Besessenen“ (45). „Begegnen Uns etwa bloß vom Teufel Besessene, oder treffen Wir ebenso oft auf entgegengesetzte Besessene, die vom Guten, von der Tugend, Sittlichkeit, dem Gesetze oder irgend welchem ‚Prinzipe‘ besessen sind?“ (56). Niemand gibt sich Rechenschaft, warum es so ist, warum er sich so bedingungslos unterwirft, und doch überläuft auch diejenigen, die z. B. mit Gott fertig zu sein glauben, ein „heiliger“ Schauder, wenn man ihnen an irgend ein „Gebot“ der Moral tastet. Der Monarch hat einfach gewechselt; statt der Frömmigkeit hat die Sittlichkeit den Thron bestiegen; liegt irgend ein Grund vor, zu

bezweifeln, daß wenn wir nur den Nacken beugen, noch hundert andere Ideen und Prinzipien ihren Fuß darauf setzen? Den Schaden der Sinnenherrschaft, der zügellosen Lüste spürt man bald und wird nicht müde, gegen ihn zu eifern; die Verwüstung, welche mit der vollständigen Auslieferung und Hingabe an die Idee, an ein Heiliges, angerichtet wird, will man nicht sehen. „Fanatisch sind gerade die Gebildeten; sie bezeigen fanatisches Interesse für das Heilige (fanum)“ (57).

Als letzte „Idee“ hat Feuerbach statt des Göttlichen das „Menschliche“ auf den Thron gesetzt: Liebe soll nun kein göttliches Gebot mehr sein, sie ist ein einfach menschliches, Tugend ist nichts Göttliches mehr, sondern das „wahrhaft Menschliche“ usw.: versteht er darunter etwa dasjenige, was alle Menschen von Natur haben? O nein — von Natur haben „alle“ Menschen zusammengenommen überhaupt nichts, sondern jeder einzelne hat nur ihm Gehöriges, nur einmal Vorhandenes! Kein Zweifel, er hat „das Menschliche“ als ein Ideal, als den neuen Gott oder Götzen vor Augen; ihm sollen nun wieder die einzelnen dienen, ihm näherzukommen streben, sich opfern. Sie „sollen“: daran erkennst du die fixe Idee! Vom Sollen, nicht vom Sein, nicht von dir ist die Rede!

Gegen die Hierarchie des Gedankens, die mit Descartes, des Gewissens, die mit Luther einsetzte, war die mittelalterliche Hierarchie der Kirche und der Dogmen eine unschuldige. Der Katholik als solcher ist wenigstens Laie; jeder Protestant aber sein eigener Geistlicher. Der Glaube wurde innerlicher und wachte nun als „Gewissen“ über die geringste Regung des

Christen. „Der Protestantismus hat den Menschen erst recht eigentlich zum geheimen Polizeistaat gemacht.“ An sich weltliche Dinge konnten dem Katholiken durch die Kirche geheiligt werden, nun sind schon die Begriffe selbst, z. B. Familie, Ehe, Vaterland usw. heilig, Respektssachen für den einzelnen geworden. Und wenn die neuere Philosophie allein das „wissenschaftliche Bewußtsein“ zum wahren und einzig anerkennenswerten erhoben hat, so hat sie mir wieder ein Bewußtsein zugemutet, das nicht Meines ist; mein Bewußtsein ist nämlich mit dem wissenschaftlichen keineswegs erschöpft!

Das ist die „Hierarchie“ des Geistes: die Herrschaft der ihrer menschlichen Schöpferbrust entfremdeten und als „Wesen“ verehrten — Begriffe.

Stirner stellt aber noch seiner Zeit besonders ausführlich vor Augen, daß sie auch in den letzten Entwicklungen des „modernen“ oder „freien“ Geistes durch nichts vom Platze gerückt, der zweiten Weltperiode d. i. dem christlichen Zauberkreis keineswegs entronnen sei. Die „Freien“, die „Neueren“ und „Neuesten unter den Neuen“, sie verkündeten damals den politischen, den sozialen und den ethischen oder humanen Liberalismus: in allen drei Erscheinungen weist Stirner noch das ungebrochene Christentum nach, und in bezug auf das Heilige — wieder lediglich einen Thronwechsel.

Dem politischen Liberalismus, der der französischen Revolution zugrunde gelegen, also dem „Bürgertum“ sind fixe Ideen: der Staat, die Nation, die Vernunftherrschaft, die Gesetze usw. An die Stelle des persönlichen, souveränen Machthabers, an die Stelle ein-

zelner herrschender Personen ist ein allgemeiner „Volkswille" getreten, der mit mir, dem Individuum, bei weitem nicht identisch, vielmehr meine individuelle Unterwerfung unter *ihn* fordert. Um *mein* Ich bin ich wieder betrogen; und der absolute Herrscher, der sich sträubt, ein konstitutioneller zu werden, weiß schon, warum er es tut: er wird ein Schemen, ein Schatten, etwas Unpersönliches — so recht eigentlich Abbild, Repräsentant jener vom Christentum zum Herrn bestellten „Idee" (128). Der „Staat", ein Nicht-Ich, ist das Heilige, Unantastbare; die „Nation", ein Abstraktum, ist souverän — souveräner, als es je ein König gewesen ist und sein konnte; Begriffe sind souverän geworden, verfügen über mich, den einzelnen. „Was heißt das, Wir genießen alle Gleichheit der politischen Rechte? Nur dies, daß der Staat keine Rücksicht auf Meine Person nehme" (122).

Dem sozialen Liberalismus ist es nicht genug, daß „die Personen" gleich wurden; auch das *Eigentum* soll gleich werden, dadurch daß die ganze Habe an „die Gesellschaft" fällt. Im Bürgerstaat darf kein einzelner befehlen, in der sozialen Gesellschaft kein einzelner etwas besitzen. Folge: „Vor dem höchsten *Gebieter*, dem alleinigen *Befehlshaber*, waren Wir alle gleich geworden, gleiche Personen, d. h. Nullen. Vor dem höchsten *Eigentümer* werden Wir alle gleiche — Lumpe." Dies ist im Interesse der „Menschlichkeit" der zweite Raub am „Persönlichen" (140). Willkürlich gibt man uns auch eine neue Würde, die wir wohl oder übel anerkennen müssen: die des Arbeitertums. Die Gesellschaft erhält uns am Leben, dafür nun müssen wir mit Leistungen für sie zahlen.

So lange stand noch Erwerb und Arbeit dem Dürfen eines jeden offen; jetzt wehe dir, wenn du zufällig ein Faulenzer wärest! Die Gesellschaft aber, von der wir alles haben sollen, nennt sich umsonst ein Ich, das „geben, verleihen oder gewähren könnte", dem ich Pflichten oder Opfer schuldig wäre. Sie ist lediglich ein Begriff, eine neue Herrin, ein neuer Spuk. Und man bleibt eben nur dabei, „einem höchsten Geber alles Guten dienen zu wollen" (146).

Endlich glaubte der humane Liberalismus — gemeint ist der „kritische", d. i. die „freie Kritik" Bruno Bauers —, selbst bis zum Angriff gegen so ehrwürdige Begriffe wie Staat, Gesellschaft usw. vorgehen zu dürfen, aber er brachte eigentlich noch die schlimmste Zwangsherrschaft für das Individuum. Denn der Sozialismus schien wirklich vergessen zu haben, daß nicht nur Gut und Geld, sondern auch Meinungen und Gedanken mein Privateigentum genannt werden müßten, und flugs ist es auch um dieses geschehen. „Der Mensch" ist der große Götze, der aufgerichtet wird; aber „Humanus ist der — Heilige". Verachtet ist nun sowohl das Bürger-, als das Arbeiterbewußtsein; bloß schlecht verhüllt und übel beraten tritt ja doch hierbei noch der Egoismus des einzelnen zutage, der sich, weil er bei diesen staatlichen oder sozialen Einrichtungen besser zu fahren glaubt, offenbar darum allein nach ihnen sehnt. Das kann dem Humanen unmöglich genügen; im Gegenteil, ohne die geringste Bedenklichkeit, ohne seinen „höheren" Standpunkt von vornherein auch nur in Zweifel zu ziehen, beginnnt er sogleich: „Soll dem Egoismus jede Tür verriegelt werden, so müßte ein völlig ‚un-

interessiertes' Handeln erstrebt werden, die gänzliche Uninteressiertheit. Dies ist allein menschlich" (149). Das Private, das Aparte, das Besondere dagegen, das ist erst jetzt so recht in Verruf erklärt; man ist in seinem sittlichen Urteil scheinbar aufgeklärter als der gewöhnliche Spießbürger, indem man auch im Verbrecher noch „den Menschen" erblickt — aber gerade was dieser Verbrecher Individuelles hat, das läßt man an ihm nicht gelten, sondern hebt gerade das hervor, was er mit allen als das Selbstverständlichste teilt. „Der Mensch" soll das Auszeichnende sein: vielmehr ist es die vollständigste Nivellierung. „Man glaubt nicht mehr sein zu können, als Mensch. Vielmehr kann man nicht weniger sein" (158). Egoist oder Nichtegoist — das ist für den Humanen die einzige Elle, an der jedes Individuum ohne Unterschied gemessen wird und woraus ohne weiteres dann das Urteil auf Schuldig oder Nichtschuldig sich ergibt. Und so wird von ihm „das letzte mögliche Experiment gemacht, die Ausschließlichkeit und das Abstoßen den Menschen zu benehmen: ein Kampf gegen den Egoismus in seiner einfachsten und darum härtesten Form, in der Form der Einzigkeit, der Ausschließlichkeit selber" (159). — Er bekam denn am Ende selbst darüber ein schlechtes Gewissen, und deshalb hat die „freie Kritik" in ihrem höchsten und vollendetsten Stadium die „geistige Freiheit", das „Recht der freien Meinung", der „Denkfreiheit" verkündigt. Aber hat sie damit etwas besser gemacht? Wenn man näher zuschaut: ein neues Dogma, ein Dogma des freien Denkens oder der Kritik! „Stellen die Denkenden nicht an die Angegriffenen die religiöse Forderung, die Macht

des Denkens, die Ideen zu verehren? Sie sollen freiwillig und hingebend erliegen, weil die göttliche Macht des Denkens, die Minerva, auf seiten ihrer Feinde kämpft" (176). Vielleicht aber will Ich, der einzelne, mich wehren — selbst auf die Gefahr hin, daß ich unvernünftig erscheine, daß ich der Unvernunft den Vorzug gebe! Jede Kritik haftet noch an einem fixen Gedanken, einem Dogma, sie ist selbst eine „Priesterin des Denkens". Irgend eine „Wahrheit", soviel Vorurteile sie aufgeben mag, bleibt noch immer ihr „energierendes Mysterium"; denn: „von einer Gleichstellung des gedankenlosen und gedankenvollen Ichs ist sie weit entfernt." — Zum ersten Male hören wir deutlicher, worauf es der neuen Epoche ankommen wird . . .

Vielleicht aber, meint Stirner, mußte es zu allem Äußersten selbst kommen: ich mußte ganz und vollständig erst ausgezogen werden bis auf den „nackten Menschen", mußte Null und Lump werden — um mich gerade dieser meiner Nacktheit tiefer zu erinnern: sie erinnert mich an mein ursprünglichstes und unentreißbarstes Wesen wieder — an mein Ich, meine Einzigkeit.

Damit stehen wir wieder bei unserem Ausgangspunkt; was hat sich uns aber zunächst für den „Geist" aus dieser Betrachtung ergeben?

Wie den Alten an der Weltüberwindung, so war den Neuen offenkundig an der Überwindung des Geistes gelegen; aber ohnmächtig bis heute ihr tausendjähriges Ringen! „Fast zweitausend Jahre arbeiten Wir daran, den heiligen Geist Uns zu unterwerfen, und manches Stück Heiligkeit haben Wir allgemach

losgerissen und unter die Füße getreten; aber der riesige Gegner erhebt sich immer von neuem unter veränderter Gestalt und Namen. Zwar flattert er längst nicht mehr als eine Taube zu Unsern Häuptern, sondern läßt sich auch von den Laien fangen usw., aber als Geist der Menschheit, als Menschengeist, d. h. Geist des Menschen, bleibt er Mir, Dir immer noch ein fremder Geist" (113). Wie wird nun der fremde Geist endlich — mein eigener Geist? „Wenn du das Heilige verzehrst, hast du's zum Eigenen gemacht! Verdaue die Hostie und du bist sie los!"

Von der Diversität zwischen dem „fremden" Geist und dem „eigenen" Geist, zwischen dem, was gerade im Gegensatz zum Ich solange „Geist" hieß, und nun erst als faktisches „Ich" die eigentliche Realität uns wiedergewinnen soll, werden folgende Sätze uns jetzt den deutlichsten Begriff verschaffen:

„Sagte dir jemand, du seiest ganz Geist, so würdest du an deinen Leib fassen und ihm nicht glauben, sondern antworten: Ich habe wohl Geist, existiere aber nicht bloß als Geist, sondern bin ein leibhaftiger Mensch" (39).

„Der Wert Meiner kann unmöglich hoch angeschlagen werden, solange der harte Demant des Nicht-Ich so gewaltig im Preise steht, wie dies sowohl mit dem Gotte, als mit der Welt der Fall war" (82).

„All unsere Betriebsamkeit war nur Ameisentätigkeit und Flohsprung, Jongleurkünste auf dem unbeweglichen Seile des Objektiven', Frondienst unter der Herrschaft des Unveränderlichen oder ‚Ewigen'" (82).

„Weil der Geist das Sterben fürchtet, so wird . . .

die Größe der Endlichkeit von seinem geblendeten Auge nicht mehr erkannt" (88).

„Wie haben die Menschen gerungen . . ., durch System auf System den Widerspruch des ‚weltlichen' Menschen, des sog. ‚Egoisten', auf die Dauer niederzuhalten. Beweist dies nicht, daß alle jene Ideen zu ohnmächtig waren, Meinen ganzen Willen in sich aufzunehmen und ihm genugzutun?" (97).

„Als Ich Mich dazu erhoben hatte, der Eigner der Welt zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen" (113).

„Wer aber wird auch den Geist in sein Nichts auflösen? Er, der mittels des Geistes die Natur als das Nichtige, Endliche, Vergängliche darstellte, er kann allein auch den Geist zu gleicher Nichtigkeit herabsetzen: Ich kann es, es kann es jeder unter euch, der als unumschränktes Ich waltet und schafft" (87).

Der Geist ist also nach Stirner als ein dem Ich Überlegenes und völlig Fremdes behandelt, mißbraucht worden; andererseits soll sich nach Stirner das Ich mit dem Geist auch keineswegs decken, sondern das Ich den Geist — unter anderen Eigenschaften — nur „haben". So ist aber endlich notwendig, zu erfahren, was denn nun das „Ich" ist? Sind wir etwa schon mit allem über unsere erste Voraussetzung „Ich bin" hinausgekommen — und wie weit?

Wir suchen umsonst bei Stirner nach einer tieferen Erklärung, Beschreibung unserer Ich-Existenz. Er grenzt nur ab gegen das Nicht-Ich, aber auch keineswegs scharf. Wir werden das Ich lediglich aus seinen realen Wirkungen und „Selbstbehauptungen" herausfuchen müssen.

Zunächst seine „leibhaftige" Existenz — was ist sie näher? Wie hat die Person „Geist"? Darüber dürfen wir nichts Näheres erwarten. Genug, daß mein Persönliches noch etwas anderes als mein Geistiges ist; was — das bleibt Mysterium. Ich bin — unter anderem! — auch denkend; ich bin auch sprechend, handelnd usw. Es ist für den Naturalisten gänzlich ohne Belang, warum es so ist, wie es zustande kommt usw.

So aber, wie ich einmal bin, bin ich „einzig", nicht zum zweiten Male vorhanden, bin Ich „der Einzige". Es ist unmöglich, daß das, was Ich bin und Ich habe, auch Du bist und Du hast. Wir zwei bleiben ewig Geschiedene, Unterschiedene, bis zum letzten Atemzug. Aber in diesem ontologischen Geschiedensein richtet sich zugleich eine noch viel krassere, unzerstörbare und nie hinwegzuräumende Schranke zwischen uns auf — das ewige Hemmnis der Unmitteilbarkeit. Hier könnte ich eigentlich zu reden aufhören, meint Stirner; mein „Prinzip", meine „Voraussetzung" ist tatsächlich nicht einmal Gedanke — sie ist durch und durch Leben, Praxis, Tat; schon wenn ich von mir als „Ich" oder „Einziger" spreche — diese Worte bleiben notgedrungen Phrase (Kl. Schr. 115). Das und nichts anderes hat der Terminus „gedankenlos" im Auge, mit dem im „Einzigen" oft vom Ich die Rede ist; er ist nicht im Hinblick auf das Ich, sondern auf die anderen geprägt, die immer nur Worte, Sprache von mir zu hören bekommen, niemals die „Meinung", den Gedanken. Einzig ich selbst, als lebende Person, kann auch das Wort Ich, das Wort „Einziger" beleben, realisieren; außerhalb meiner ist es leerer Klang. Kann Ich, ein

Unendlich-Zusammengesetztes, mit tausend blitzartig wechselnden Empfindungen, Wünschen, Wollungen, Gedanken usw. durch einen Begriff ausgedrückt werden? Ich — oder überhaupt ein Seiendes? — Stirner begibt sich damit auf den Standpunkt des alten Sophisten Gorgias, der jede allgemeingültige Erkenntnis geleugnet hatte, weil sie — ihr Vorhandensein selbst angenommen — doch „unmitteilbar", gar nicht festzustellen wäre. Auch dem mittelalterlichen Streit zwischen Nominalismus und Realismus lag die ähnliche Streitfrage zugrunde: was denn die Begriffe nun eigentlich wären — bloße flatus, voces, oder etwas die Realität genau Deckendes. Stirner hat es unterlassen, seinem Standpunkt in dieser Frage eine eigene Untersuchung zu widmen; aber er geht aus den gelegentlichen Äußerungen deutlich genug hervor und steht auch in genauester Konsequenz zu der Grundvoraussetzung einer absoluten Diversität alles Seins. Schon Hegel hatte den Satz der Identität, den die Logik doch fordere (a = a), damit, daß es nicht zwei gleiche Dinge gebe und alles voneinander verschieden sei, bekämpft; auf der gleichen Voraussetzung beruht der Stirnersche „Einzige". Sie ist ganz offenbar die tiefste und gefährlichste Quelle aller Skepsis und ist es bis in unsere Tage geblieben;*) und nur, weil sein Werk es so vorwiegend mit der Realität des Lebendigen, die nun einmal als eine praktisch zu befriedigende an uns herantritt, zu tun hat, glaubt Stirner selbst den Fußangeln und Fallstricken, die ihm von den Worten schon gelegt werden, entgangen zu sein: wie? wird

*) Vgl. Mauthners „Beiträge zu einer Kritik der Sprache".

noch näher zu prüfen sein. Die Sprache ist es, welche immer schon ein ganzes Heer von fixen Ideen gegen dich heraufführt, so warnt er, denn jeder Begriff ist Vereinfachung, Zusammenfassung des Vielen, läßt gerade die das Einzelne auszeichnenden Merkmale fort. Und doch existiert das Viele nur als Einzelnes, es existiert nur Individuelles. „Für Mich hat die armselige Sprache kein Wort" (215); und „Ich, der Einzelne, bin auch meine ganze Gattung" (213).

Die Konsequenzen sind schon von hier aus unübersehbar, und Stirner hat die meisten zu ziehen nicht unterlassen; vorläufig aber bemühen wir uns noch weiter, wie auch Stirner selbst, um die annähernd begriffliche Fixierung seiner Voraussetzungen. Die Bezeichnung „Mensch" wird folgerichtig für Mich, den Einzigen, in der ferneren Darstellung oft abgelehnt; da „Mensch" gerade das Typische ausdrücken soll, ich aber in keiner Weise genau genommen etwas Typisches haben kann, so wäre „Unmensch" oder „übermenschlicher Mensch" für jeden einzelnen die treffendere Bezeichnung — wobei denn das Thema einer Un- oder Übermoral schon anzuklingen scheint. „Welcher Einzelne hätte seinem Begriffe entsprochen? ... Wirklicher Mensch ist nur der — Unmensch" (208). Immer wieder wird durch Variation der Terminologie die Einzigkeit versinnbildlicht: bald ist es der „Namenlose", bald der „Unsagbare", „Unaussprechliche", der „Unnennbare", „Unbegreifliche" oder „Absonderliche", der als Ich auftritt. Nichts zu tun hat der Begriff des „Einzigen" mit dem des Isolierten, Einsamen; die Isoliertheit oder Vereinsamung haftet dem „Einzigen" zwar der Natur der Sache nach an, aber das hat

mit Weltverkehr oder Weltflucht nicht das mindeste gemein (Kl. Schr. 142). Endlich auf eine Art „Wert", Bewertung des Einzigen scheint es hinzudeuten, wenn es (319) heißt: „Über meine Einzigkeit läßt sich keine allgemeine Taxe feststellen, wie für das, was Ich als Mensch tue;" man versteht aber bereits: wegen meiner absoluten Unvergleichbarkeit mit irgend etwas anderem kann ich natürlich auch nicht mit den kursierenden Werten gemessen werden.

So viel vom „leibhaftigen" Ich, das gerade, indem es den Vorwurf der Phrase — als Wort — sogar mit einer gewissen Genugtuung auf sich sitzen läßt, an das innerste Bewußtsein eines jeden appelliert, wo man schon spüren werde, was „es" sei. Etwa wie Kant sagte: „Gefühl meines Daseins ohne jeglichen Begriff." Indes wir sind nicht befriedigt; wohl, wir sind „Person" — was soll sich nun daraus ergeben? „Person" waren wir schon immer: aber gerade daß wir nie einzige Person bleiben konnten, zu bleiben vermochten — das hat von je die Erscheinungen, die Äußerungen, das „Sich-Ausleben" dieser meiner Person in nachhaltigster Weise bestimmt und bestimmen müssen. Wenn ich auch das Ich als „einziges" zum Zweck einer theoretischen Untersuchung zu isolieren vermag — was sollte sich praktisch daraus ergeben?

Hauptsache war mir, antwortet Stirner, daß ich nichts Zwiespältiges an mir entdecken konnte, ein durchaus einheitliches Bewußtsein, Gefühl von mir hatte. Ich jauchzte — Ich, der ganze Mensch, jauchzte; Ich dachte — Ich, der ganze Mensch, dachte, und als der Gedanke vorüber war, da war darum doch mein Ich nicht vorüber: mein Jauchzen wie mein

Denken war nur ein vorübergehender Zustand Meiner gewesen. Nichts von mir war hinausgeflogen und irgendwo sitzen geblieben, als Ich, der Denkende, meine Aufmerksamkeit davon hinweggelenkt hatte; von euren spukhaften Geistgebilden, den richtigen Gespenstern, habe ich nirgends etwas entdecken können.

Jetzt läßt es sich endlich sagen, von welchem widerspruchsvollen Dritten aus Stirner sowohl gegen jede bisherige Ichauffassung sowie gegen eine verhängnisvolle Verkennung des „Geistes" zu Felde gezogen ist: von einem doppelten Seinsbegriff aus. Indem wir deutlich dieses Zweierlei nunmehr auseinanderhalten, bahnen wir uns erst den Weg zur Stirnerschen Moral.

Mit dem Cogito ergo sum hatte Descartes den unversöhnlichen Gegensatz in die Natur des Seins getragen, den Gegensatz zwischen dem Realen und Idealen, Materie und Geist. Als nun Stirner — bewußt — von dem einzigen ausgegangen war, worin dieser Gegensatz vereint scheint: vom Ich, in welchem Reales und Ideales in vollkommenster Harmonie und Durchdringung gegeben seien, „mein" Leib nämlich und „mein" Denken, da anerkannte er sowohl das reale Existieren des Denkens, der Gedanken, des Bewußtseins, des „Geistes", wie ebenfalls das reale Für-sich-Existieren einer Körperwelt, der Materie (als nicht bloß in meiner Vorstellung befindlich!). Diesen Standpunkt vertritt er auch schon damit, daß er nicht bloß sein Ich, sondern ebenfalls jedes andere Ich als für sich existierend annimmt. Unvermerkt vertauscht er jedoch diesen seinen ursprünglich und am häufigsten eingehaltenen Standpunkt mit einem andern, den er besonders in seiner Polemik gegen die „Neuen", gegen

den „Geist“ der Neuen vertritt. Da bin plötzlich Ich, Ich als das denkende Subjekt, der „Schöpfer“ der gesamten Gedankenwelt, Geistsphäre; eo ipso dann aber auch der Körperwelt, denn auch das Materielle gehört in erster Linie zu meinen Vorstellungen. Ich, das Subjekt, erschaffe durch mein Denken erst alles, und ohne mich, den Denkenden, in dem alles seinen Ursprung hat, existiert keine geistige — eo ipso, keine materielle Welt! Das ist der Standpunkt der gesamten neueren Philosophie, die in Berkeley und Fichte denn auch diesen extremsten Ausdruck dafür nicht gescheut hat. Um beide Standpunkte nebeneinander als verträglich auch nur erscheinen zu lassen, so führt sie uns Stirner selbst schon meist in der Vereinigung durch einen dritten vor Augen, den wir den naturalistischen nennen könnten und der freilich — rein erkenntnistheoretisch gesprochen — eine Unmöglichkeit darstellt. Danach wird zwischen dem bloß in mir befindlichen Denken, dem gar kein Außeres entspricht, und der sinnlichen Vorstellung noch geschieden; nur diese letztere überzeugt mich von dem Vorhandensein eines selbständig außer mir existierenden Gegenstandes, während der „unsinnliche“, „rein-geistige“ Gedanke nur in mir und durch mich Wesenheit empfängt. Wie schwer das durchzuführen, das zeigt schon der Konflikt, den Stirner selbst, indem er dies theoretisch zu Ende zu denken versucht, gefährlich gestreift hat. Er sagt einmal, da er vor einer Überschätzung der Sinnenwahrheit warnt: „Das Gedachte ‚ist‘ so gut als das Nichtgedachte, der Stein auf der Straße ist und meine Vorstellung von ihm ist auch. Beide sind nur in verschiedenen Räumen . . .“ (399). Danach ist doch

aber der Stein oder überhaupt jedes Sinnenobjekt offenbar zweimal, nämlich als Realität draußen und Realität in mir, vorhanden, und die Frage ist gerade, welche von beiden die Realität sei, in welchem Verhältnis diese „beiden" Realitäten zueinander ständen usw. Diese Frage, die noch jeder Erkenntnistheoretiker sich vorlegen mußte, war aber für Stirner um so wichtiger zu entscheiden, als ja gerade hier die Einzigkeit jeder Realität, die in der Sinnenwahrnehmung plötzlich verdoppelt erscheinen könnte, auf dem Spiele stand. In der Tat kommt nun auch bei Stirner heraus, daß er eben die Einzigkeit in etwas Geistiges, Gedankliches setzen muß: denn nur der Gedanke ist es, der wirklich bloß „in mir", einem in sich beschlossenen Sein, sich befindet, der nicht wahrgenommen, gleichsam nicht nachgeahmt, „verdoppelt" werden kann. Wenn also auch Stirner sich der irreführenden Unterscheidung zwischen der den Geist bloß „habenden" und der Geist (Gedanke, Ich)-seienden Person sprachlich bedienen zu dürfen scheint, so stellt sich nun heraus, daß, wenn man der „Person" oder dem Ganz-Ich einmal den „Geist" wirklich wegnimmt, nicht etwa noch ein Ich, ein materieller Leib oder dergleichen übrigbleibt, sondern in der Tat — nichts, zum mindesten nichts, was den Begriff der „Einzigkeit" noch mit irgend welchem Fug anzuwenden berechtigte; die „Einzigkeit" besteht tatsächlich strenggenommen nur in einem „einzigen" Bewußtsein, Denken, Fühlen usw. Ist dem aber so, so ist ein Monismus, ein metaphysischer — nicht mehr rein-erkenntnistheoretischer — Standpunkt bei dem Naturalisten Stirner die unausbleibliche Folge: es existiert nur Geist-Körperliches, es existieren nur

Geist-habende Körper. Materiale und ideale Einflüsse sind bei Stirner keineswegs zu einer logisch vollkommenen Durchdringung gelangt; bald ist der Verstand der Schöpfer aller Dinge — bald existiert vor allem das Sinnlich-Wahrnehmbare. Aber allen bloß logischen Anfechtungen entgeht nun eben der Naturalist durch seine Metaphysik: diese ist Monismus, ist Identitätsphilosophie, die als solche zweifellos, wie nur sonst ein metaphysisches System, ihre Berechtigung hat und deren praktische Konsequenzen sich uns bald ergeben werden.

Einheit, Monismus, das muß man erkennen, ist die ganze Seele des Stirnerschen Denkens — Zwiespalt gilt ihm überall als das eigentlich Naturwidrige, Ichmordende, Lebensfeindliche. Da dies die Menschen nicht einsahen, so schufen sie den Gegensatz zwischen Sein und Denken, Realem und Idealem im Ewig-Einheitlichen: aus ihm erwuchs dann weiter der Gegensatz zwischen Kraft und Kraftäußerung. Ein ungeheurer Fatalismus und Quietismus paßt sehr wohl zu der monistischen Grundidee und, wie wir bereits wissen — zum Stirnerischen; damit brechen wir aber auch schon hier dem Mißverstand die Spitze ab, als könne die große Ichbetonung am Anfang nur notwendig in eine habgierig aggressive Sucht des Sichaneignen- und Überwindenwollens auslaufen. Erst muß das Ich eben — wollen; wo es aber will, da will es so von Natur, wie der Baum das Blühen „will". Die alte Anschauung, die Stirner bekämpft, läßt die Kräfte im Menschen „schlummern"; regt sich nun in ihm irgend der „freie" Wille, so übt derselbe auf sie jenen Druck aus, der als Tat oder Hand-

lung sich nach außen (bzw. als Gedanke = innere Tat) offenbart. Dagegen soll es nun heißen: „Kraft ist nur ein einfacheres Wort für Kraftäußerung“ (383). Es ist ganz die monistische Ansicht, die auch der Metaphysik Spinozas zugrunde liegt; was uns innerlich als Wille bewußt wird, hat seinen äußeren, körperlichen Repräsentanten in der parallel gehenden Armbewegung oder dergleichen, die der Dualismus erst „auf Grund“ (causa) des (geistigen) Willens entstanden denkt. Wieviel da von „freiem“ Willen, eo ipso von Verantwortlichkeit die Rede sein kann: darauf antwortet die mechanistische Weltanschauung!

Aber es war auch absurd, sagt Stirner weiter, so zu sprechen: eben hiermit wird alles hinfällig, was man soviel von meiner „Aufgabe“, meinem „Beruf“, dem Beruf meines Lebens gefabelt hat. Du gibst mir Aufgaben, zeigst mir Ideale, steckst mir Grenzen: was soll mir alles dies von dir, dem Fremden? Daß ich Grenzen habe, und welche, weiß ich, d. h. ich weiß es „an“ mir, „da Ich nicht aus meiner Haut fahren kann, sondern an meiner ganzen Natur, d. h. an Mir mein Gesetz habe“ (190). Du verlangst von der Sonne nicht, daß sie morgen statt im Osten im Westen aufgehe, du verlangst von keinem Tier, welches Eier legt, daß es statt dessen einmal lebende Junge zur Welt bringe: nun, so verlange denn von mir nicht, der ich, ob du eiferst oder still bist, mich schurigelst oder in den Himmel hebst, ohnedies und ohne dein Zutun stets „Mensch“ bleibe: daß ich ein „rechter“ Mensch sein oder werden soll! Ein „rechter“ Mensch — was ist das? Sprichst du auch von einem „rechten“ Hund, einem „rechten“ Pferd oder etwas Ähnlichem? In

mir, dem Einzigen, liegen zugleich alle Möglichkeiten und Fähigkeiten dieses Einzigen, seines Seins und Wesens, abgeschlossen vor, und wenn es gewisse andere — die du lobenswürdig oder tadelnswert finden magst: was geht's mich an? — nicht äußert, so wird es sie wohl auch nicht äußern können! So viel in mir ist, so viel kann auch nur heraus; ein Narr, wer mehr begehrt! (380/382).

Dagegen ist nach Stirners Weltbild gerade eine solche Ansicht von der inneren Einheit des individuellen Seins, das nicht über sich hinaus-, sich gewissermaßen nicht selbst überspringen will,*) berufen, an die Stelle des alten, starrklötzigen, unbeweglichen Seinsbegriffs zu treten, der bewußt oder unbewußt in allen unseren Vorstellungen vom Physischen und Sittlichen noch spukt. Sein ganzer Hohn trifft im Gefühl gerade jener Einheit, die der ängstlichen Behütung spottet, den spießbürgerlichen Charakter, den „starren", den „gesunden", der nach Prinzipien handelt, sich selbst nicht untreu werden will und eben dadurch, das so natürlich-Wechselnde der eigenen Gedanken, Gefühle, Vorstellungen, Wünsche usw. einfach negierend, die Natur verleugnet, die Unnatur zur tatsächlichen Richtschnur seines Wesens macht. Das ist sie, darin besteht sie ja, die so vollkommene Einheit und Ungespaltenheit meines Ich, daß es bauen und niederreißen, schaffen und zerstören, behaupten und verneinen kann — und alles aus einer Quelle, alles in einer Person! (Wenn hier Stirner weiter nachgedacht hätte,

*) Vgl.: „Hast du aber Aufgaben, wenn du sie dir nicht stellst?" Der Ton liegt — bis jetzt wenigstens — auf dem Du (176).

so wäre er schwerlich bei der meist nur zu äußerlich gefaßten „Person" stehen geblieben, wäre auf die Kantische Synthese gekommen, die das Ich denn tatsächlich nur im Bewußtsein entdeckt; hätte dann auch die innigeren Brücken zwischen dem Ich und dem Ideal gesehen.) Bin ich darum ein anderer geworden, weil ich morgen das Gegenteil will von dem, was ich heute will? Meine Natur, mein Dasein, mein Gefühl beweist's eben, daß beides aus einer und derselben Wurzel kommen kann — mein heutiger wie mein gestriger Wille! Und Vergewaltigung Meiner wäre es gerade, wenn ich durch die vielberühmte „Konsequenz" mich gebunden hielte. „Bist du an deine vergangene Stunde gebunden, mußt du heute plappern, weil du gestern geplappert hast, kannst du nicht jeden Augenblick dich umwandeln: so fühlst du dich in Sklavenfesseln und erstarrt. Darum winkt dir über jede Minute deines Daseins hinaus eine frische Minute der Zukunft, und, dich entwickelnd, kommst du ‚von dir', d. h. dem jeweiligen Du, los" (48).

Hier ist der Punkt, wo Stirner wirklich eine wunde Stelle der gesamten neueren Philosophie aufgedeckt hat, wo er zugleich mit seinem Einheitsstreben über jeden früheren Monismus hinauszuwachsen im Begriff ist, indem er seine beiden Klippen: die kahle, leere, nichtssagende Nivellierung sowohl wie seine verschwommene Gefühlsverhimmelung, vermeidet. Er war nur der Mann nicht, dies theoretisch noch fester zu begründen; er hatte zu viele Himmelseinstürze miterlebt, um den Mut für ein Hegelsches System zu haben: auch lag ihm die Moral noch zu sehr am Herzen ... Stirner hatte recht gehabt: die gesamte neuere Philosophie

hatte sich doch einem Abstraktum gegenüber anbetend verhalten — zwar nicht dem „Geist“ in seiner ganzen umfassenden Sphäre, wohl aber einem seiner durch Abstraktion gewonnenen Vermögen gegenüber: dem Erkennen! Wir sind aber nie bloß Erkennende, wir sind auch Fühlende und Wollende, wir sind es aber, und hierauf ist der noch viel größere Nachdruck zu legen, immer zugleich: Erkennende und Wollende zugleich! Spinoza bringt seine Identität des Realen und Idealen, die all-eine Substanz, in der wir Iche nur noch wie die fernsten Lichtpünktchen verschimmern, mit der Miene des Olympiers, er lehrt absoluten Kausalzusammenhang, Fatalismus, eherne Willensbestimmtheit — aber er bleibt heiter! Was ficht das alles *ihn*, den Weisen, an? Er *erkennt* ja doch alles! Hat nicht solch eine grandiose Notwendigkeit eigentlich im Anschauen etwas Wunderschönes? Man denke, ob ich meinen Arm erhebe, ob ich sieben Jahre lang im Gebet vor Brahma verharre: das ist so gänzlich mir selbst entrückt! Lasse ich denn mein Wollen vollständig aus dem Spiele, beschränke mich aufs Anschauen und sei im übrigen froh und guter Dinge: über den Erkennenden haben die Affekte ihre Macht verloren! — Schon gut, könnte man antworten — wenn nur der Narr nicht *mein* wäre. Das ist alles sehr schön und herrlich im Anschauen; aber schwer ist's doch zu denken, daß ich möglicherweise schon die nächste Minute auch nicht mehr anschauen darf — daß sie mir im Gegenteil vielleicht nach dem Leben trachtet! — Schopenhauers Monismus dagegen war ehrlich genug, zum ersten Male nicht ein so geordnetes, sich gesetzmäßig verhaltendes Ding wie die Vernunft als das

Primäre hinzustellen, sondern etwas so Dunkles, Blindes, Regelloses, Chaotisches wie den Willen. Er sah, daß wir nur zum geringsten Teil im Leben uns als Erkennende verhielten, und dagegen sah er den fürchterlichen Abgrund unserer Triebe, Leidenschaften, der uns regellos nach keinem Vernunftgesetz peitschenden Begierden; aber er sah eigentlich auch wieder lediglich ein Überwiegen der letzteren, und was ihn jede frischgelebte Minute des Daseins hätte lehren können — den ganz natürlich zu schauenden Kompromiß zwischen beiden, den sah er nicht! Der Wille, die Wurzel unseres Daseins, ist durchaus Unhold, durchaus beklagenswert; er läßt das große Heer der Affekte gegen uns los. Aber warum bloß Unhold? Die Vernunft freilich, das sieht er klarer als Spinoza, rettet nicht; sie ist es ja, welche gerade die absolute Willensunfreiheit im tiefsten Grunde erst erkennen läßt. Aber der Wille selbst — benimmt er sich nicht eigentlich, zwischen Scylla und Charybdis eingeschlossen, noch possierlich genug? Rede ihm doch nur tausendmal ein, er sei unfrei — er tut, als ob er dich gar nicht hört, ja, als ob du gar nicht daseist, lacht, weint, jauchzt, jubelt und ist auch wieder traurig, erholt sich wieder, alles auf eigene Faust, als ganz selbständig sich benehmende Kreatur. Soll man darüber weinen, daß er gar so unfolgsam und ungelehrig ist? O nein; denn das muß man ja bald merken: er ist unser ganzer Retter, unser Heiland, ja preise ihn nur! Was wären wir ohne ihn! Aber Schopenhauer, dem der Intellektualismus wie allen Neuen noch im Blute sitzt, kann auch darüber nur weinen. Wie unvollkommen und hinters Licht geführt, wie verschleiert

und zwiespältig ist unser Leben! Er wird Pessimist, und — aus solchen Voraussetzungen — konsequenter als Spinoza.

Aber Stirner hält sich innerhalb *seiner* Einheitslehre von jeder Einseitigkeit frei. Er kann trotz seines Determinismus, der uns nur wie Pflanzen wachsen und Früchte treiben läßt, viel natürlicher Optimist bleiben und von „Lebensgenuß" sprechen: denn man sehe doch, wie Ich, der Einzige, mich gerade ursprünglich und von Natur verhalte. Da denke ich offenbar an keinen Determinismus; da wachse und blühe ich wirklich wie die Pflanze, deren Duft und Farbe niemand geringer schätzt, auch wenn man auf das Samenkorn weist und meint: nun — daraus *mußte* eben dieser Duft und diese Farbe entstehen. Ein Samenkorn derselben Gattung, das ich daneben halte, dünkt mich unscheinbar und wertlos gegen die einmal erschlossene Blume. — Werde ich mich also von einer einmaligen Äußerung meiner Denkkraft, einem vorübergehenden Vernunftgebrauch, *einer* Tätigkeit meiner Person (die aber daneben, wie ich sehe, noch viele Tätigkeiten üben kann und doch durch alle zusammen noch nicht ausgedrückt wird) so abhängig machen und z. B. die erkannte Determiniertheit für höher und wichtiger achten, als etwa eine gegenwärtige Lust am Tanzen? Darum hat Stirner recht, wenn er in bezug auf alle vorangegangene Philosophie sagt: „Idee folgte auf Idee, Prinzip auf Prinzip, System auf System, und keines wußte den Widerspruch des ‚weltlichen' Menschen, des sog. ‚Egoisten', auf die Dauer niederzuhalten. Beweist dies nicht, daß alle jene Ideen zu ohnmächtig waren, Meinen

ganzen Willen in sich aufzunehmen und ihm genugzutun?“ (97/98).

Die „frische Minute der Zukunft“, in der Stirner den Optimismus mit der Naturbestimmtheit eines jeden wirklich zu versöhnen, ihn, wie Spinoza, nicht bloß äußerlich mit ihr zu verbinden gewußt hat, soll ihm unvergessen bleiben. Wie himmelhoch aber erhebt er sich damit über den seichten und faden Optimismus Feuerbachs, der fortwährend von einer Menschheit, von Menschheitsidealen und Menschheitsvervollkommnung träumt und aus lauter sündhaften, unvollkommenen, verunreinigten Individuen schließlich doch eine Gattung gewinnt, der allein als Glied anzugehören und deren Entwicklung zu dienen die Diener selbst mit innigstem Entzücken erfüllen muß! — Aber Stirner hat freilich in seiner sich durchaus labil, niemals starr verhaltenden Realität, in der beweglichen Identität der Persönlichkeit, die ihr Handeln den Krallen der Konsequenz entreißt, nur die erste Stufe erklommen, die ihn bald noch weiter als über bloße Prinzipien und verschwommene Menschheitsideale hinweg fortreißen soll! Etwa wie unser ganzes Tun und Treiben, unser Wünschen und Handeln, sich de re zum einmal erkannten Determinismus verhält: das wird ihm nun bald Richtschnur und Maßstab überhaupt für jede Beziehung zwischen Denken und Leben, Theorie und Praxis, Erkenntnis und Willen! Und es konnte ja bei diesem Skeptiker nicht ausbleiben: vom „Einzigen“ aus, der nur in festen Begriffen — fixen Ideen, die ihm ein ichloses Ding wie die Sprache übermittelt — soll denken können, vermochte es gar nicht anders zu kommen! Der Namenlose und Unsagbare, der Beruf-

und Aufgabenlose, der Labile in jeder Hinsicht: er wird auch zum „Überwahren". „Ich bin wie übersinnlich so überwahr" (406).

Aber warum „überwahr"? Meine Natur, die da ist und in einer bestimmten Weise sich äußert — sie ist doch wahr? Sobald ich eine Wahrheit anerkenne, sagt Stirner, und zwar als unumstößliche, durch nichts aus der Welt zu schaffende — so bin ich ihr Diener, ihr Sklave. Ich aber, der ich auch diese Wahrheit nur selbst gedacht, selbst produziert, als Schöpfer geschaffen habe: ich bin offenbar auch „mehr" als diese Wahrheit. Aber was bedeutet dieses „Mehr" — bei Wahrheiten? Nun, ich kann sie wieder zurückziehen, sobald ich sie gedacht habe, in „mich" zurückholen, also — vernichten. Das kann aber offenbar nichts anderes heißen, als: „ich schlage sie mir aus dem Kopfe", was man kaum Vernichtung der Wahrheit nennen wird. Es rächt sich gerade hier die unklare Beziehung, die Stirner zwischen dem Ich und der „Person" gestiftet hat; die Kritik wird das noch näher zu zeigen suchen. So also heißt es zunächst nichts anderes, als: die „Wahrheit" geht in mich, den leibgeistigen Menschen, wieder zurück, „verschwindet" dort, und dieser persönliche Mensch beschäftigt sich nun mit etwas anderem. — Wir bemerken jedoch schon hier, daß sich der Terminus „überwahr" besonders eng an die Polemik gegen die „Neuen" anschließt, also auch noch gänzlich zu den Voraussetzungen des Ich und seiner Moral geschlagen werden muß — während er als „Ergebnis", wie bei Stirner selbst, leicht wieder zu Mißverständnissen Anlaß geben könnte. Wir versuchen, ihm daher auch gleich hier von dieser Seite

nahezukommen: warum muß der „Einzige“ zugleich der „Überwahre“ sein? Es wird einleuchten, daß Stirner noch immer lediglich die „heiligen“, die „unumstößlichen“ Wahrheiten im Auge hat, die dann doch einmal umgestoßen wurden, die „fixen Ideen“, in deren Dienst die Menschheit seit Jahrtausenden die unglaublichsten Verbrechen am Individuum begangen hat, und deren keine sich doch als so fix erwiesen hat, daß ihr Irrtum nicht wenigstens nach Jahrhunderten ans Licht gekommen wäre: von diesen Wahrheiten, die dich, die Person, wie nur irgend eine sinnliche Begierde mit Haut und Haar verspeisen, besessen machen und zum Sklaven erniedrigen, von diesen Wahrheiten spricht insbesondere auch der Terminus „der Überwahre“. Wenn etwas dagegen innerhalb der bisherigen theoretischen Voraussetzungen gerade auch diesen Sinn anfechtbar machen könnte, so wäre es dies: stellt uns Stirner da seinerseits nicht eine „Aufgabe“, die unter Umständen auf das Naturwidrigste, Ichfremdeste eben hinauslaufen könnte? Es ist das erste „Soll“, das erste „Muß“, das wir hören —: aber manchen würde es um alle Liebe zum Leben bringen! Aufpassen, auf der Hut sein, auf der Lauer liegen, daß uns ja keine Wahrheit am Kragen packt und wir unterliegen! Ich muß der Schöpfer der Wahrheit bleiben, muß der Urteilende bleiben, der Herr: wird einem nicht himmelangst zu Mute? Kann man noch ohne Mißtrauen auch nur Worte wechseln? Das heißt ja fast noch mehr „Beherrschung“ von meiner Natur verlangen, als alle andere zusammengenommen, die uns Stirner mit der Aufgaben- und Berufslosigkeit vom Nacken ge-

nommen zu haben schien; oder kennt Stirner nicht die egoistische Lust am Wahren — fühlt er sie etwa selbst nicht? Wollen sich die Wahrheiten „losreißen von Mir und etwas für sich sein, oder gar Mir imponieren, so habe Ich nichts Eiligeres zu tun, als sie in ihr Nichts, d. h. in Mich, den Schöpfer, zurückzunehmen“ (395). Aber wie schmerzlich mag das mein Ich empfinden, bedenkt es Stirner? „Ich darf sie Mir nicht über den Kopf wachsen, darf nicht die Schwachheit haben, etwas ‚Absolutes‘ aus ihnen werden zu lassen“ — — (395). Darf? Und — Schwachheit? Schade, nun wollten wir schon an unsere „selbstverständliche“ Natur, an die „Haut, aus der wir nun einmal nicht herauskommen“, glauben ...

Indes: der „Überwahre“ zeigt am deutlichsten die Brücke bereits vom theoretischen zum praktischen „Ich“ Stirners; lernen wir denn schon hier, daß es gerade dem extremsten Ichpropheten niemals auf Zügellosigkeit ankommen kann! Die Zügellosigkeit gerade begräbt mich, den Schöpfer, den Habenden, den Eigentümer; und unter Wahrheiten werde Ich, ihr Eigentümer, der mehr sein soll als eine Wahrheit, der z. B. mehrere Wahrheiten zugleich in sich umfassen kann, ebenso begraben, verschüttet, vernichtet wie unter Ausschweifung und Begierden! Alles wird mir, dem Ichmenschen, darauf ankommen, die Dinge eben selbst zu besitzen, nicht von ihnen besessen zu werden. Und da sagt Stirner, so gut wie nur ein Goethe: wie besitze ich? Indem ich erwerbe! Ich habe noch keineswegs immer, was ich zu haben glaube: „Eigner“ muß ich werden, aber wirklicher, echter, und nicht durch die Gnade der andern, sondern durch Mich,

den Einzigen. Die folgende Moral, die auf diesen Sätzen aufgebaut ist, wird das noch tiefer zur Erkenntnis bringen.

Ich bin der Eigner auch der Wahrheiten!

Aber ich bin der Eigner nur dessen, worüber ich Macht habe; ich gelte so viel, als ich mir Geltung verschaffe, ich besitze so viel, als ich vermag oder im Vermögen habe (311).

„Gebt dem Menschen die Ehre," so sagen sie; „Ich aber denke sie für Mich zu behalten" (158).

„Ich will nichts Besonderes vor andern haben oder sein, Ich will kein Vorrecht gegen sie beanspruchen, aber — Ich messe mich auch nicht an andern und will überhaupt kein Recht haben. Ich will alles sein und alles haben, was Ich sein und haben kann. Ob andere Ähnliches sind und haben, was kümmert's Mich? Das gleiche, dasselbe können sie weder sein, noch haben ... Wenn sie es haben könnten, so hätten sie's" (164).

„Die Weltgeschichte ist mit Uns grausam umgegangen, und der Geist hat eine allmächtige Gewalt errungen. Du mußt meine elenden Schuhe achten, die deinen nackten Fuß schützen könnten, mein Salz, wodurch deine Kartoffeln genießbar würden, und meine Prunkkarosse, deren Besitz dir alle Not auf einmal abnähme ... Wie so bettelhaft wenig ist Uns verblieben, ja, wie so gar nichts! Alles ist entrückt worden, an nichts dürfen Wir Uns wagen, wenn es Uns nicht gegeben wird: Wir leben nur noch von der Gnade des Gebers ... Und wiederum sollst du keinen Ge-

danken fassen, keine Silbe sprechen, keine Handlung begehen, die ihre Gewähr allein in dir hätten, statt sie von der Sittlichkeit oder der Vernunft oder der Menschlichkeit zu empfangen" (116). „Sollst du", „sollen wir": auf dieses Soll ist unser gesamtes Verhalten, unser Tun und Treiben, ja, selbst unser Denken gestellt; von wem? vom Sittengesetz — einem einmaligen nie endenden „Soll"! Aber warum sollen wir? Wie kannst denn du wissen, was ich — soll? Bin ich nicht einzig? Wird nicht meine Natur ihre Gesetze haben, deine wieder andere, eine dritte wieder die ihren? Etwas, das keinen Leib hat, etwas Spuk- und Schemenhaftes, Worte, die in einer Bibel, einem Kodex usw. usw. vereint stehen und außerhalb ihres Wortseins, wie du weißt, nichts bedeuten, führst du gegen mich, der wirkende, schaffende und zerstörende Kräfte hat und sich wehren wird, wenn ihn jemand binden und verpflichten will, ins Feld? Aber du sagst, mir wurden dafür auch wieder „Rechte" verliehen; ich genösse die Rechte „des Menschen", des „Staatsbürgers", des Tugendhaften, des Loyalen usw.: aber wie kannst denn du wissen, welche Rechte ich für meine Person in Anspruch nehme? Vielleicht will ich den Kontinent in meinen Besitz bringen: wenn ich ein Alexander, ein Napoleon bin — wirst du mich hindern? Vielleicht du, wenn du stärker als selbst Napoleon bist; aber ein geschriebenes Gesetz, ein toter Buchstabe?

Ich bin Eigner auch der Wahrheiten, d. h. sie besitzen mich nicht, sondern ich besitze sie, ich denke sie und löse sie auch wieder auf; daß ich, für mich, diese Macht habe, diese Herrschaft übe, kann mir niemand streitig machen. Aber weil ich, für mich, mit den

Wahrheiten dieses unschuldige Vergnügen mir gestatte, nicht so? dafür werde ich es schon bald an den realen, den objektiven Mächten der Welt zu spüren bekommen, wie lang man ungestraft über Wahrheiten triumphiert. Endlich die „realen" Mächte! Aber — was will ich denn? Zwar, wenn ihr wieder unter ihnen den Staat, die Gesellschaft, die Glaubensgemeinde usw. versteht, das ist wieder nichts Wirkliches, das sind Worte, dergleichen nicht existiert, weil es keinen Leib hat, nicht Person ist! Aber Staat, Gesellschaft, Volk usw. besteht doch wohl aus dir, mir, einem Dritten, Vierten usw. usw., d. h. aus lauter Ichen; da endlich weicht der Spuk, und nun endlich siehst auch du, mit wem ich, du, wir alle es zu tun haben: nicht mit Spuk und Gespenstern, nicht mit Begriffen, die uns nichts anhaben können, sondern immer nur mit einem Nächsten, der uns in die Quere kommt. Werde ich mich ihm gegenüber auf meine angeborenen Menschenrechte berufen, wenn er gerade im Begriff ist, einen Streich nach mir zu führen? O nein, ich werde mich meiner Haut zu wehren suchen und nach keinem göttlichen, christlichen usw., sondern nach meinem natürlichen Gesetz fragen. Eigner bin ich der Wahrheiten, d. h. ich brauche mich vor dem, was sie „allgemeine" Wahrheit nennen, noch keineswegs zu demütigen, keineswegs macht- und willenlos aufzugeben. Herr bin ich aber freilich nur über das, was ich dann wirklich als „mein eigen", als mein Eigentum auch zu behaupten imstande bin!

Jetzt scheint es, ich verlange nach Freiheit, die mir so vollständig, so absolut aber natürlich nicht werden kann! — Das Mißverständnis klärt Stirner auf.

Alles Streben der Menschen ging bis auf den heutigen Tag nach Freiheit. Selbst wer ihre schwächliche Gebundenheit sieht, wer sieht, wie sie sich täglich neue Fesseln anlegen lassen und alte, jahrhundertelang geheiligte wie natürliche mit sich herumschleppen — den ewigen Freiheitsdrang der Menschen wird kein Vernünftiger leugnen. Von Zeit zu Zeit bricht so etwas im einzelnen durch, wie etwa, wenn der Sklave seinen Herrn erschlägt, oder aber als Revolution oder Revolutiönchen ergreift er auch einmal ein ganzes Volk, es steht gegen seinen Gebieter auf, schüttelt das alte Joch vom Nacken, um sich — sofort wieder ein neues, ein verändertes, aufhalsen zu lassen. Alles bisherige Freiheitsstreben lief nur auf eine bestimmte Freiheit hinaus, man wollte frei werden „von etwas", was einschloß, daß man keineswegs die ganze Freiheit haben wollte. Die ganze Freiheit wäre über das, was noch Freiheit heißen könnte, strenggenommen hinaus und bliebe im übrigen auch notgedrungen — Phrase, denn fielen selbst alle äußeren Fesseln, so hinge man doch immer noch vom inneren Naturgesetz ab: an der Luft z. B. ist der Fisch verloren. Dies alles beweist, daß dem Begriff der Freiheit bis jetzt wesentliche Unklarheiten anhafteten, mit deren Aufhellung zugleich ein anderes, wertvolleres Interesse, das dem früheren höchstens verwandt, keineswegs mit ihm identisch ist, als Bindeglied zwischen Ideal und Wirklichkeit in den Mittelpunkt gerückt wird. Dasselbe springt in die Augen, wenn wir einmal statt der Frage „frei — wovon?" die Frage: „frei — wozu?" an uns richten. Die Frage „wovon" streift lediglich die Oberfläche der ganzen Frage, die zu stellen ist: daher

die tausendfache Uneinigkeit der Antworten, die wir sogleich zu hören bekommen und die so recht bekunden, daß niemand über das unzweideutige und einzig mögliche Ziel sich vorher genügend Rechenschaft gegeben hat. Da will der eine Freiheit vom Glauben, der andere von der Kirche, der dritte vom Preßzwang — ja, der vierte will gerade von allem Entgegengesetzten frei sein: alle haben sie je für sich ein begrenztes persönliches Interesse — aber dieses in seiner Ganzheit zum Ausgangs- und Mittelpunkt zu machen, das wagen sie nicht, sondern sie feilschen um „Brocken", um „Freiheitsstückchen". Erst wer die Frage „wozu frei?" sich stellt, der wird auch der Besinnung auf den, der eigentlich frei sein will, nicht länger ermangeln. Will etwa ein Volk, ein Verein, eine Gesellschaft usw. frei werden — oder hat nicht lediglich immer der einzelne, das Ich, ein tatsächliches Interesse an seinem Freisein? Wer das bedenkt, der wird nicht fürder mehr Volks- oder Vaterlandsfreiheit und dergleichen, sondern vollbewußt (wie unbewußt und unvollkommen schon stets) *seine* Freiheit in den Mittelpunkt stellen, wird über das wahre und einzige Ziel dann auch länger nicht im Zweifel sein: das Ich kann nur frei zu werden wünschen von allem, was — *nicht* sein Ich ist, was sein einzelnes Ich in seiner Ganzheit und Eigenheit behindert. Frei — wozu? das kann nur ergeben: „um Meiner als des Einzigen froh zu werden", um mich meiner Eigenheit zu erfreuen.

Hier ist der Punkt, wo das Wesen der alten „Freiheit" sich als halb und unvollkommen herausstellt und ganz in den Begriff der Eigenheit umschlagen muß. Die Eigenheit ist weit davon entfernt, die verschwom-

mene „absolute Freiheit“ zu sein; ein Felsen, der mir im Wege steht, zwingt mich, einen Umweg zu machen, um ihn herumzugehen: aber er zwingt mich auch nur so lange, als ich nicht Pulver genug habe, ihn zu sprengen! Meine Eigenheit reicht so weit, als meine — Macht reicht (195). „Der Eigene ist der geborene Freie, der Freie von Haus aus; der Freie dagegen nur der Freiheitssüchtige, der Träumer und Schwärmer“ (193). Freiheit kann mir niemand geben; wer sie mir dennoch gibt, ist ein Schelm, der mehr gibt, als er hat; die Freiheit muß ich mir nehmen, und sie wird dadurch meine Eigenheit. „Die ‚Freiheit‘ weckt Euren Grimm gegen alles, was Ihr nicht seid; der ‚Egoismus‘ ruft Euch zur Freude über Euch selbst, zum Selbstgenusse; die ‚Freiheit‘ ist und bleibt eine Sehnsucht, ein romantischer Klagelaut, eine christliche Hoffnung auf Jenseitigkeit und Zukunft; die ‚Eigenheit‘ ist eine Wirklichkeit, die von selbst gerade so viel Unfreiheit beseitigt, als Euch hinderlich den eigenen Weg versperrt“ (193). „Von selbst“: unsere Natur will Ich sein — damit verliert die Eigenheit das signum, bloß eins meiner zufälligen Momente auszudrücken.

Das Macht-, Kraft-, Gewaltsein ist weit davon entfernt: Gewalt-, Kraft-, Macht-Gelüst zu sein! Das Gelüst wäre Sehnsucht, Sucht, Aufgeben also des Ich; das Machtsein ist die natürliche Selbstbehauptung des Ich, das sich nur von einschneidenden Stricken freizumachen sucht. „Die Eigenheit ist nur eine Beschreibung des — Eigners“ (201). Wir sahen schon, daß der Eigner u. a. „Besitzer“ von Wahrheiten ist, aber einen natürlichen Widerwillen hegt, von ihnen besessen zu werden. Hier läuft dieser Widerwille weiter und

wehrt sich überhaupt gegen alles, was Nicht-Ich ist, zumal was als Abstraktion, Versteinerung eines fremden Willens von mir Respekt, Gehorsam und Anerkennung verlangt, die ein wirklich-Eigener immer als Unnatur, als gegen sein Wesen gerichtet empfinden wird. Eigenheit ist immer schon verwirklichte Freiheit, die nicht ausschließt, daß ich, soweit ich eben nicht mächtig genug, noch äußerlich Sklave bin! In diesem Sinne sagt Stirner: „Ich habe gegen die Freiheit nichts einzuwenden, aber ich wünsche dir mehr als Freiheit“ (184).

Wie steht es nun mit dem positiven Recht, mit dem Staat, mit der Humanität, mit dem Sittengesetz — wie steht es nun im Hinblick auf all diese meine Vorgesetzten, Gesetzgeber meines Ich, Befehlshaber meiner Natur, Richter über meine Vollkommenheit und Unvollkommenheit? Ich kann sie offenbar nur gelten lassen, soweit sie mein eigener Nutzen sind, sich als Nutzen Meiner auch nur geben wollen und meiner Eigenheit nicht in den Weg treten. Tun sie es, so muß ich sie wie jenen Felsen wegzuräumen streben, oder auf die billigste Weise mit dem Stärkeren mich zu einigen suchen. Als dieser Stärkere pflegt uns freilich bisher immer noch dergleichen Schreckgespenst wie „Volk“, „Gesamtheit“, „Allgemeinheit“ einzuschüchtern; aber hielte jeder einzelne auf sich, dächte seine Eigenheit sich zu erhalten, so würde es sich in der Tat nur immer um einen Kampf des Ich mit dem Ich handeln und damit zugleich dann eine viel natürlichere und gerechtere Basis für die Möglichkeit individueller Selbstbehauptung geschaffen werden, da der wirklich erdrückendste Kampf gegen das Individuum gerade erst von seiten

der Autorität, der „Körperlosigkeit“ geführt wird. „Stehen hinter dir zum Schutze einige Millionen, so seid Ihr eine imposante Macht und werdet einen leichten Sieg haben. Aber wenn Ihr dem Gegner auch als Macht imponiert, eine geheiligte Autorität seid Ihr darum doch nicht“ (229).

Aber ist denn das Individuum in den „gesetzlich-natürlichen Verhältnissen“ überhaupt bedroht? — Das ist es ja eben, sagt Stirner, man will sich durchaus einreden, es sei *nicht* bedroht, von einem Gegensatz gar nicht die Rede, und Worte wie Recht, Staat, heiliges Eigentum usw. seien Begriffe, die mit meinem Ich sich ohne weiteres im Einklang befänden. Im Gegenteil enthalten sie ihrem Wortsinn nach schon sämtlich Einsprüche, Gespanntheiten gegen mich, die Person. Recht und Eigentum gibt es nur in einem Staate, einer Gesellschaft; der Staat berechtigt oder verbietet. Will nun der Staat als Staat existieren, so kann er gar nicht anders, als meinen persönlichen Willen zu unterbinden. Täte er's nicht, er gäbe sich selbst auf, wäre gar kein Staat mehr. Törichte, alberne Bewilligungen, die man vom Staat erbittet: er gewährt sie dir, soweit er *sich* nicht gefährdet. Er wacht stets über dir, wie die Katze über der Maus, die von ihr noch eine Weile freigegeben wird: wehe wenn sie ihr ganz zu entwischen versuchte! Wenn du Preßfreiheit erbittest, machst du dir auch nur klar, *was* du von ihm haben willst? Der Staat soll dir bewilligen, daß du z. B. seinen Umsturz predigst; er wäre ein Narr. Es bleibt dir in solchem Falle gar nichts anderes übrig: du mußt dir zu *nehmen* verstehen, was er nicht gibt. Ist ein Staat, so ist er

eo ipso souverän, absolut, und du bist sein Knecht; du kannst nur eins von beiden: dieser Knecht sein oder überhaupt den Staat nicht wollen. Ohne es auch nur zu beabsichtigen, bist du, als Ich, in dieser Eigenschaft des Ichseins bereits der „nie aufhörende Verbrecher im Staate“ (233); und so behandelt dich auch der Staat — mit Recht! —, indem er dir z. B. als Person von vornherein nicht traut, sondern durch den Eid dich erst bindet, indem er unaufhörlich auf dich acht hat, ob du auch nichts gegen ihn im Schilde führst usf. Wie der Staat aber, so jede Gesellschaft, und so auch die Religion und so die Moral. Freieres Christentum — was wäre das? Das Christentum kann sich nicht selbst aufgeben und seine Dogmen wegwerfen; vielleicht aber wirfst du alle Dogmen über Bord — dann bist du eben kein Christ mehr! Und wie starr und unerbittlich das Sittengesetz ist und mit dir, als einem Ich, sich auf keine Kompromisse einläßt, das kannst du erfahren. Wage es nur, so heilige Begriffe wie Vaterland, Ehe, Familie, Liebe usw. einmal anzutasten — du wirst sehr viel von dem „liebet eure Feinde“ zu spüren bekommen!

Was tun? Das Ich ist eingeschnürt, in Banden, in Stricken — starre Begriffe vermögen keine Rücksicht auf das Ich zu nehmen, es muß selbst diese Rücksicht mit sich haben. „Wenn jemand mich zu etwas berechtigen kann, so werde doch wohl ich selbst der Nächste dazu sein.“ „Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus Mir her; Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen, wenn Ich's kann; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen

Mich im Rechte sein" (221). Die Ergänzung dazu lautet aber nun so: „Ich bin nur zu dem nicht berechtigt, was Ich nicht mit freiem Mute tue, d. h. wozu Ich Mich nicht berechtige" (221): denn hier zeigt eine Ängstlichkeit, ein gewisses Schwanken, eine Geteiltheit an, daß ich mir eben nicht ganz gehöre und also auch nicht ganz aus mir heraus ein Handelnder bin. „Recht" ist immer ein fremdes, ein gegebenes: weil ich selbst aber nur dieser Gebende sein kann, so erkenne ich auch keine „angeborenen" Rechte an — ich muß sie mir durchaus erst erwerben, erschaffen, als Person nämlich, die schon etwas „vermag". Es war nur ein krasseres Hervortreten der angeborenen Rechtlosigkeit, daß die Alten ihre Neugeborenen töten zu dürfen glaubten; das Kind hatte die Macht, folglich das Recht nicht, zu leben. Der Erwachsene dagegen kann bereits Kind seiner eigenen Schöpfung sein, vermag als bewußtes Ich sich zu behaupten (224); tut er's nicht, so geschieht ihm recht, wenn man ihm seine „Rechte" verkürzt, wie derjenige Sohn allezeit unmündig zu sein verdient, der nicht mündig werden *will*. Unbestritten *haben* kann ich nie ein Recht, ich kann es nur zu erwerben und zu behaupten wissen: beides einzig durch mein Kraftsein oder „Vermögen". „Nicht mein Recht wahre ich, sondern mich!" Der „Krieg Aller gegen Alle" hat, wie wir oben sahen, schon die weniger gespenstische Form einzelner Ichkämpfe angenommen; ob nun selbst diese nach Stirners Voraussetzungen die notwendige Perspektive bilden müssen, dürfte bei tiefergedrungenem Ichbewußtsein dagegen noch eine Frage sein. „Du hast als Einziger (im Grunde) nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern

und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen Geschiedenheit oder — Einzigkeit" (243). Wie so vieler anderer Begriffe, so sind leider die Menschen auch „des Gedankens ‚Recht', den sie selber erschufen, nicht wieder Meister geworden: die Kreatur geht mit ihnen durch. Das ist das absolute Recht, das von Mir absolvierte oder abgelöste ... Laß das Recht einmal nicht mehr frei umherlaufen, zieh es in seinen Ursprung, in dich, zurück, so ist es dein Recht, und recht ist, was dir recht ist" (240).

Das „heilige", das abstrakte Recht kann mir nun natürlich auch kein Eigentum im Sinne des starren, fixen, unverletzlichen verleihen; was soll es heißen, ich habe fremdes Eigentum zu respektieren? Eigentum Meiner ist dasjenige, worüber ich Macht habe und soviel ich zu behaupten vermag (292, 311). Im großen wird es klar und denkt niemand daran, von Diebstahl zu sprechen. Was etwa Rom einmal vor tausend Jahren besessen hat und was es heute nicht besitzt — das ist sein Eigentum darum nicht, weil es nicht mächtig genug gewesen ist, seinen Besitz zu behaupten; aber niemand hat darum Rom etwas gestohlen. Ich kann überhaupt strenggenommen keine Sache besitzen: im Besitz bin ich meiner Kraft, sie zu erlangen, zu halten, zu verteidigen — niemals der Sache als solcher. Hätte der Baum, den ich jetzt „mein Eigentum" nenne, eigene Selbstbestimmung, so würde er streben, sich von mir zu befreien. Tiere haben wir offenkundig nur darum für rechtlos erklärt, weil wir merkten, daß wir mächtiger als sie zu sein vermöchten. Zwar hat der Dieb, der im Ge-

fühl seines „Unrechts“ mit Lebensgefahr dem Gelüst nach „fremdem Gut“ nachgibt, im anderen Sinne sein Ich verloren, seine Eigenheit weggeworfen. „Schämst du dich nicht,“ so würde er vom Egoisten angeredet werden, „daß du ihre Gesetze des Umgehens, ihre Güter des Verlangens wert gehalten hast?“ Und „er wird sich schämen, daß er Euch mitsamt dem Eurigen nicht — verachtete, daß er zu wenig Egoist war“ (236). Das Eigentumsrecht hat selbst seine innere Absurdität schon in der ironischen Wahrheit enthüllt, daß man die kleinen Diebe hängt, die großen aber laufen läßt. Ist es nicht so? Wer sich an der Kasse des Bankiers vergreift, heißt Räuber; wer aber gleich, wie Napoleon, ganz Europa in die Tasche steckt, ist ein Eigentümer, Besitzer und Herr von Europa. Ganz mit Recht! „Kräftige Menschen haben's von jeher so gemacht. Hatten die ‚Ergebenen‘ eine unbezwungene Macht zu ihrer Herrin erhoben und angebetet, hatten sie Anbetung von allen verlangt, so kam ein solcher Naturssohn, der sich nicht ergeben wollte, und jagte die angebetete Macht aus ihrem unersteiglichen Olymp“ (196).

Anbeten aber, verehren soll der einzelne lauter solche festgewordenen, erstarrten und längst zu Spuk gewordenen Begriffe: bin ich in einer Partei, so soll ich ihr schon mit Haut und Haaren angehören, und bin ein Verächtlicher, wenn ich zu anderen Meinungen komme. Dagegen ist es von mir aus wohl möglich, daß ich heute zu dieser Partei hinneige, ich lasse mich aber nicht binden und bleibe immer nur ihr „Teilnehmer“ (Partie) — werde nie ihr Diener. „Wer sich bindet, der ist gebunden, und wer sich löst, der

ist gelöst." Der Familie, meinen Eltern, scheine ich immer noch namentlich anzugehören, wenn ich auch längst das, was gegen den „Familiengeist" ist, gegen die Pietät verstößt, getan habe: dem ist natürlich nicht so! Die körperliche Verbindung mit der Mutter kann nicht weiter reichen, als das Individuum noch kein für sich existierendes Ich an den Tag gelegt, noch keinen eigenen, selbständigen Ichwillen geoffenbart hat. Und wie verhält es sich endlich von hier aus mit dem Eck- und Grundpfeiler der christlichen Moral, mit der Liebe? Wird der Egoist nicht lieben? Auch der Egoist wird lieben, aber die Pflicht der Liebe wird er freilich nicht lieben und als Pflicht auch niemals anerkennen! Das Gebot der Liebe gilt dem Wesen „des" Menschen, dem Begriff irgend einer Vollkommenheit, die im Menschen realisiert sein soll — gilt einem Spuk, nicht dem einzelnen, wirklichen und leibhaftigen Menschen. Diesen letzteren aber liebe gerade ich, sagt Stirner, und bedarf dazu keiner fremden Ermahnung; ich liebe ihn, weil mich selbst diese Liebe reicher, glücklicher macht. Ich habe Mitgefühl mit einem fühlenden Wesen, ich kann mit ihm mich freuen und über sein Leid eigenen Schmerz empfinden; ja, ich opfere mit Lust ihm unzählige Genüsse, vermag für ihn meine Freiheit, meine Wohlfahrt, mein Leben selbst in die Schanze zu schlagen. Und dennoch opfere ich nicht Mich, brauche mein Selbst dabei keineswegs zu verlieren; denn nicht der Begriff eines höheren und wertvolleren Gegenstandes ist es, der mir die Liebe als Pflicht, die Entsagung als „schuldiges" Opfer auferlegt — sondern meine Liebe, meine Empfindung, mein Eigentum also, kann mich einzig dazu be-

wegen. „Weil Ich die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn nicht ertragen kann, darum, also um Meinetwillen, küsse Ich sie weg“ (341). Aufopferung für die geliebte Person ist bei der Liebe sogar das Gewöhnlichere; aber wie gleichgültig wäre dir eben der Gegenstand ohne diese — deine Liebe! (346). „Nur als eines meiner Gefühle hege Ich die Liebe, aber als eine Macht über Mir, als eine göttliche Macht (Feuerbach), als eine Leidenschaft, der Ich Mich nicht entziehen soll, als eine religiöse und sittliche Pflicht — verschmähe Ich sie“ (344). Einen Staat, eine Kirche, ein Vaterland, eine Familie brauche ich nicht zu lieben, ich liebe sie nur, wenn sie sich meine Liebe zu erwerben wissen, und „ich stelle den Kaufpreis meiner Liebe ganz nach meinem Gefallen“ (342). Das nennt Stirner „die Liebe sich wieder vindizieren“, sie aus der Macht des Menschen wieder erlösen (339).

Ist das nun alles ein fürchterlicher Standpunkt, ist es wirklich der Standpunkt eines „Unmenschen“ (s. o.), als welchen sich Stirner ja selbst gern bezeichnet — die bloße Wiederherstellung eines Naturzustandes, aus dem wir uns doch glücklich durch die Humanität einer höheren Kultur gerettet zu haben glaubten? Die Folgerungen, die Stirner an die Wiedereinsetzung der natürlichen Liebe knüpft, scheinen den niedrigeren Standpunkt, auf den wir wieder gelangen sollen, noch stärker zu illustrieren: jedes Leben für sich genommen wird auf ihm zum „Selbstgenuß“ — aller Verkehr mit andern, unser Leben in Gesellschaft mit vielen nichts als: „Weltgenuß“. Konnte Stirner beim „Recht“ noch darauf hinweisen, daß gerade diesem „göttlichen“, nnantastbaren, die schreiendsten Widersprüche unter-

laufen, da der schurkische, verschmitzte Diplomat zu hohen Ehren gelangt, während der ehrliche, offene Verkünder seiner Überzeugung verfolgt und gebunden wird (67) — was kann der Geliebte dafür, daß der Liebende also eigennützig mit ihm verfährt? Er ist für den Egoisten schließlich die „Speise", die er verspeist (346), er sucht in ihm lediglich Genuß und Befriedigung seiner selbst, er macht mit dem Geliebten, „was er will" (394), was er für recht findet — soll das noch Liebe heißen? Und so der ganze Verkehr mit der Welt — worauf läuft er hinaus? „Genießen will Ich sie, darum muß sie mein Eigentum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, noch die Gleichheit der Menschen; Ich will nur meine Macht über sie, will sie zu meinem Eigentum, d. h. genießbar machen" (372). Soll das noch menschlich heißen? O nein, sagt Stirner, es ist sicherlich unmenschlich, aber das Unmenschliche allein ist das Wahre und Wirkliche. Und wieder steht so ein Wort wie Unmensch vor uns — genug für uns, um bestenfalls ein Paradoxon zu konstatieren. Weiterhin wird der „Mut zur Lüge" der ichverleugnenden Wahrheitsliebe gegenübergestellt (350); da die Notlüge schon ihre Verteidiger habe, so zeuge es gerade wieder von jenem halben, schwächlichen Egoismus, auf diesem Wege nicht bis zum Äußersten fortschreiten zu wollen. Auch mein Eid kann mich folgerecht nur so weit verpflichten, als ich dem andern ein Recht des Vertrauens zu mir eingeräumt habe; wäre der Spion in Feindesland, dem man durch Eide die Wahrheit aushorchen wollte, wohl durch jene gebunden? (NB. ist aber jeder mein Feind, der den Eid von mir verlangt; vgl. oben). Endlich auf dem Gipfel:

Stirner preist das Verbrechen! Indes hier steigen uns am ehesten einige Zweifel bereits auf, ob wir mit dem ersten Wortverstand auch den Sinn des Ganzen schon erfaßt haben. Nimmt er das Wort „Verbrechen" als Verbrechen, so ist es doch wohl eo ipso verabscheuungswürdig, und er wird uns seinen Vorzug nur schwer glaubhaft machen. „Eine Revolution kehrt nicht wieder, aber ein gewaltiges, rücksichtsloses, schamloses, gewissenloses, stolzes Verbrechen — grollt es nicht in fernen Donnern und siehst du nicht, wie der Himmel ahnungsvoll schweigt und sich trübt?"

Wir kommen nun erst dazu, nachdem wir die einzelnen Lehren zum Teil bloß wortgetreu wiedergegeben haben, durch Verständigung mit der Stirnerschen Terminologie und mit sämtlichen anderen Faktoren, die das Werk selbst da angreiferisch erscheinen lassen, wo in Wirklichkeit nur eine immanente Wahrheit gefolgert wird, Stirners eigentliche und letzte Ansicht von der Erneuerungsbedürftigkeit unserer Moral herauszuschälen.

Stirner ist, vielleicht von seiner Philologie her, die Vorliebe für das Etymologische, für die Aufdeckung der Sprachwurzeln und die Neubelebung von Urbedeutungen verblieben. Er klagt selbst darüber, daß er mit einer Sprache, die von „Philosophen und Sprachverderbern bis zur Unkenntlichkeit entstellt" worden*) sei, sehr zu kämpfen gehabt habe; aber er

*) Darüber klagen auch viele Zeitgenossen, besonders Schopenhauer. Der konstruktive Idealismus, Hegel, die Schellingsche Schule, Kraus usw., hatte sich eines dunklen, verworrenen, mystischen Stils befleißigt. Beneke sagt: „Dunkelheit schien damals den Philosophen anzuzeigen."

hat nicht glücklich gekämpft. Die Übersetzung von „Egoismus“ mit „Eigenheit“ sollte uns alles Übrige klarmachen; wie er hier bis zum Überdruß Angriffe abzuwehren hatte, die sich immer wieder gegen das alte primitive Laster des Egoismus richteten, so war auch der andere nicht weniger wichtige Grundbegriff seiner Philosophie, der „Einzige“, wie man denken kann, von je den ärgsten Mißverständnissen ausgesetzt: es lag zu nahe, ihn mit „Auserlesenheit“ zu deuten — so nahe allerdings, daß man sich billig auch hätte fragen müssen, warum Stirner dieses Wort nirgends verwendet. Sehr oft, wenn Stirner den ursprünglichen Sinn eines Begriffs einmal klargemacht hat, fährt er fort, sich desselben nur noch in dieser Bedeutung zu bedienen, ohne zu besorgen, daß mancher Satz dadurch selbst in sein Gegenteil verkehrt werden könnte. So handelt er auf vielen Seiten von der dem Ich allein rettungbringenden „Empörung“ im Gegensatz zur unvollkommenhalben, lauen und flauen „Revolution“: und wer vergißt, daß es Stirner lediglich das Wörtchen „empor“ in „empören“ angetan hat, daß er das Sichemporbringen des einzelnen, das Herausarbeiten der Person aus erdrückender Gleichheit im Auge hat, könnte freilich von wunderwelchen Umsturzgelüsten träumen. Speziell ist es Stirners Ansicht, daß erst das Christentum gewisse „ehrliche Wörter zu unehrlichen“ gestempelt habe: Schimpf war früher bloß Scherz usw. — eine Zeitlang sei, bezeichnend genug, das Wort „Vernunft“ selber in Verruf gewesen; aber indem er die unehrlichen Wörter wieder zu ehrlichen machen will — kehrt sich begreiflicherweise die Spitze leicht gegen ihn selber. So kommt es wohl gar vor, daß seine ganze Polemik

überhaupt aus etwas Etymologischem erst erwächst und dann die etymologische Deutung mit der Sache selbst wieder von ihm verwechselt wird; am deutlichsten zeigt dies sein Kampf gegen den Staat, dem fast vorwiegend aus sprachlichen Gründen, möchte man sagen, der „Verein" gegenübergestellt wird. Denn der „Staat", vom lateinischen „status" gebildet, soll durchaus entsprechend auch etwas Stehendes, Zuständliches, Erstarrtes schon immer ausdrücken; dagegen zum Verein „vereinen sich", also sich selber, lebendig, gegenwärtig, die einzelnen, schaffen ihn selbst, lösen ihn selbst wieder auf. Staat und Gesellschaft werden vom einzelnen schon immer vorgefunden mit allen den Vorschriften und Gesetzen, die auf ihn, den Neuen, Niedagewesenen, Einzigen, noch keine Rücksicht genommen haben. Dem Verein trete ich selbst aus eigenem Willen bei, wenn ich glaube, irgendwelchen Nutzen aus ihm ziehen zu können, zur Befriedigung eines bestimmten Interesses usw. Dabei kommt denn aber auch Stirner um ein freiwilliges Aufgeben gewisser anderer Privatinteressen nicht herum, d. i. um den bekannten Kompromiß, aus dem wir gerade die Anfänge des Staates herzuleiten pflegen, und zeigt damit deutlich, daß er wieder gleichsam nur den ursprünglicheren Begriff auch zur eigentlichen Realität herstellen möchte. Aber in diesem Fall z. B. vergißt er doch, daß sein „Einziger" strenggenommen selbst zu vorübergehenden Verpflichtungen (also dem Verein gegenüber) kaum sich hergeben, noch auch nur unter bewußten Ichen jemals genug Vertrauen finden dürfte: der anerkannt geringen „Stabilität" seines Willens wegen.

Entsprechend ist nun auch durchaus auf ein ganz natürlich mir eignendes Streben zurückzugehen, um Stirners scheinbares ethisches Ziel in der richtigen Beleuchtung zu sehen: den „Genuß". Wohl gab es eudämonistische Moral; aber wir suchen sie umsonst bei Stirner. Den Genuß als das Erstrebenswerte, als Aufgabe oder Bestimmung kennt er so wenig wie sonst irgend ein allgemeines Ziel, ein Ideal für alle: sein „Genuß" ist also immer schon vorhandenes Genießen, das heißt aber nichts anderes als ein jedesmaliges „Zugenießenwissen" — und sein ärgstes Gegenteil: die Genußsucht, die „Gier". Mein Leben ist „Selbstgenuß" — mein Verkehr „Weltgenuß": aber wie definiert Stirner weiter? Was tue ich also mit meinem Leben? Das große Wort fällt: ich „vertue" es, ich „lebe es aus". Wie er bei der Schilderung der Alten sich nicht scheut, unmittelbar nach der Lehre der Stoiker und der Betrachtung des bedürfnislosen Diogenes zu sagen: was suchten sie? Offenbar den größten Lebensgenuß! — so ist es „Genuß" im Stirnerschen Sinne, das Leben, wie es da ist, zu nehmen und heiter zu bleiben. Das antike Ideal, vor allem möglichst des Schmerzes, der Sorge, des Beunruhigenden, der aufregenden Bewegung zu meiden, schwebt ihm immerfort vor, das Leben des antiken Weisen, das „mittlere" Leben. Der Genuß im gemeinen Sinn ist erpicht auf das Leben, jagt hinter ihm her, sucht es erst einzuholen; „die bisherige Welt sann auf Gewinn des Lebens" (374). Wie nutzt, wie genießt man aber das Leben? „Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt ... Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens" (375). „Erst

dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft Mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich" ... „Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus, in jener sehne Ich Mich nach Mir, in dieser habe Ich Mich und mache es mit Mir, wie man's mit jedem andern Eigentum macht — Ich genieße Mich nach Meinem Wohlgefallen. Ich bange nicht mehr ums Leben, sondern ‚vertue' es. Von jetzt an lautet die Frage nicht, wie man das Leben erwerben, sondern, wie man's vertun, genießen könne; oder nicht, wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern, wie man sich aufzulösen, sich auszuleben habe" (375/376). Auch dieses letztere Wort „sich ausleben" hat, wie man sieht, seit Stirner längst wieder eine andere Bedeutung bekommen; wir werden noch kennen lernen, durch wen.

Nun, ist das alles noch so angreiferische Weisheit, wie es bisher geschienen hatte? (Wir sprechen noch nicht von dem Gegenteil, ob es etwa Lethargie sei.) Ja — aber die so unverkennbar aufreizende Sprache, die dich auffordert, das Eigentum zu nehmen, wo man es dir als unverletzlich hinstellt, das Recht dir selbst zu erteilen, wo die Gesetze es verweigern, dich selbst freizusprechen, wo das Sittengesetz dich verurteilt — diese Sprache muß doch einen Grund haben! Ja, und den hat sie auch; er ist in dem zu suchen, was Stirner den „düpierten Egoismus" nennt. Wir gehen keineswegs fehl, sondern glauben im Gegenteil den Kern des „Einzigen" jetzt noch am vollständigsten zu erfassen, wenn wir ihm uns schließlich auch von der negativen

Seite her nähern. Mit den grimmigsten Waffen ist Stirner eigentlich nur gegen die Verlogenheit der herrschenden, sog. unegoistischen Moral, deren versteckter Egoismus ihm doch außer allem Zweifel steht, zu Felde gezogen; und von hier aus vor allem ist nun auch die große Bedeutung der Stirnerschen Angriffe zu werten, wie andrerseits jede ihrer positiven Übertreibungen, jedes scheinbare Maßverachten vorzüglich aus dieser Quelle zu leiten ist! „Heiliges existiert nur für den Egoisten, der sich selbst nicht anerkennt, den unfreiwilligen Egoisten, für ihn, der immer auf das Seine aus ist und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich stets einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte und sich erniedrigt, d. h. seinen Egoismus bekämpft, zugleich aber sich selbst nur deshalb erniedrigt, ‚um erhöht zu werden', also um seinen Egoismus zu befriedigen. Weil er ablassen möchte, Egoist zu sein, sucht er in Himmel und Erde umher nach höheren Wesen, denen er diene und sich opfere; aber soviel er sich auch schüttelt und kasteit, zuletzt tut er doch alles um seinetwillen, und der verrufene Egoismus weicht nicht von ihm. Ich nenne ihn deswegen den unfreiwilligen Egoisten" (47/48).

Dazu nun sehe man sich die Bitterkeit an, in die Stirner verfällt, wenn ihm jemand von der bestehenden Welt als einer „egoistischen" spricht — um sie dadurch zu verkleinern. Ich weiß schon, meint er da, wie gut unsere Welt daran wäre, wenn sie wirklich egoistisch handeln und nicht jeden Augenblick es für

nötig befinden würde, den schützenden Schleier über ihre vermeintliche Sünde zu decken. Freilich ist sie es, sie ist egoistisch, das braucht man mir nicht erst zu bekräftigen; „da diese Welt gegen den Teufel eifert, so sitzt er ihr im Nacken“ (Kl. Schr. 140/141). Aber im „Prinzip“, im selbstbetrügerischen Wollen, in der „fixen“ Idee — der sie denn auch als Besessene oft genug verfallen? Da sind sie voll Philanthropie, die Menschen, lassen sich durch Heiligkeiten um ihren Vorteil bringen, schwören auf Bruderliebe, Menschenliebe, Recht und Gerechtigkeit, schwärmen für ein „Füreinandersein“ und „Füreinandertun“. Das ist der Welt heut sicherlich schon schrecklicher Ernst geworden, das „Wohl der Menschheit“, das „Wohl aller Menschen“ und eine aus Gewohnheit heftige Vergeiferung jedes Egoismus! Aber ist eine derartige dem menschlichen Handeln aufgedrungene Basis ein wünschenswerter Zustand, weckt nicht diese Unnatur gerade erst die schlimmsten Befürchtungen — oder zweifelt man etwa, daß eben auch die Lüge zur Not anerzogen und Richtschnur werden kann? „Erkennet euch nur wieder, erkennet nur, was ihr wirklich seid, und laßt eure heuchlerischen Bestrebungen fahren, eure törichte Sucht, etwas andres zu sein, als ihr seid. Heuchlerisch nenne Ich jene, weil ihr doch alle diese Jahrtausende Egoisten geblieben seid, aber schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten, ihr Heautontimorumenen, ihr Selbstpeiniger. Noch niemals hat eine Religion der Versprechungen und „Verheißungen“ entraten können, mögen sie aufs Jenseits oder Diesseits verweisen; denn lohnsüchtig ist der Mensch, und umsonst tut er nichts . . .“

„Aber jenes ‚das Gute um des Guten willen tun' ohne Aussicht auf Belohnung? Als ob nicht auch hier in der Befriedigung, die es gewähren soll, der Lohn enthalten wäre! . . . Dies gibt denn die Erscheinung des betrogenen Egoismus, wo Ich nicht Mich befriedige, sondern eine meiner Begierden, z. B. den Glückseligkeitstrieb" (194).

Welche mannigfachen Lügen und Entstellungen, bloße Verkennungen eines wahren Sachverhalts, hat nicht der düpierte Egoismus schon in die Welt gesetzt! Da schuf er die Lüge der Ehe: durch sie wird das gegenseitige Interesse zweier Personen gleichsam festgenagelt und ihnen vorgeschrieben, daß, sollten sie auch einmal das Interesse verlieren — sie es doch eben nicht verlieren dürften! „Was ist die Ehe, die man als ein ‚heiliges Verhältnis' preist, anders als die Fixierung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, daß es uninteressant und sinnlos werde?" Man sagt wohl, sie dürfe nur nicht „leichtsinnig" geschieden werden. Aber warum nicht? Weil der Leichtsinn „Sünde" ist, wenn es sich um eine „heilige Sache" handelt. „Da steht dann ein Egoist, der um seinen Leichtsinn geprellt wird und sich selbst verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältnis, fortzuleben" (Kl. Schr. 124). Da schuf der betrogene Egoismus ferner den „Stolz des Verdienstes", als ob die Arbeit *an sich* eine Ehre sei und man *den* verachten dürfe, der genieße, ohne zu arbeiten. Weiter schuf er die Verachtung der Hetäre und die Keuschheit als „heiliges Gut" — schuf überhaupt die Lüge des Heiligen, des „absolut Interessanten", das noch interessant sein soll, wenn auch kein Mensch sich dafür interessierte, den

Glauben „an ein nicht aus dem Egoisten, d. h. dem sich Interessierenden entspringendes, sondern gegen denselben gebieterisches und für sich festes, an ein ‚ewiges' Interesse. ‚Betrogen' ist hierin der Egoist, weil sein eigenes Interesse, das Privatinteresse, nicht nur unberücksichtigt gelassen, sondern sogar verdammt wird, und ‚Egoismus' bleibt es dennoch, weil er auch dieses fremden oder absoluten Interesses sich nur in der Hoffnung annimmt, es werde ihm Genuß gewähren" (Kl. Schr. 127).

Aber hat nicht Stirners Egoismus die Lüge unverwerflich gefunden? Warum eifert er gegen die Lüge?

Aus einem Grunde, den wir schon oben andeuteten, als wir von dem Handeln sprachen, das zugleich ohne den „freien Mut" des Handelns geschehe. Die Halbheit von Motiven, ihre Verkennung, die Lauheit und Flauheit des Besinnens — sie muß dem, der das Wesentlichste natürlichen Verhaltens gerade in einem unmittelbaren Wissen und Fürgutbefinden sieht, der aus der Eigenheit nur als dem Selbstverständlichsten alles hervorgehen läßt, für das Widersprechendste eben, für Unnatur gelten! Eigen, ganz eigen bin ich freilich nur dann, wenn ich nicht mehr davor zurückbebe, jede meiner gegebenen Eigenheiten als solche auch nachträglich anzuerkennen, sie zu nehmen, wie sie ist, ohne einen schützenden Lappen darüber zu breiten. Darum spricht Stirner auch wesentlich von einem Mut zur Lüge: wer ihm nachsagt, er empfehle die Lüge, stellt geradezu seine ganze Lehre auf den Kopf. Sie kann Ausdruck einer starken männlichen Entschlossenheit sein, sie kann zuzeiten skrupelloses Mittel werden, das Ich um jeden Preis aus tausend Netzen und Schlingen zu

retten — die schwächliche, ängstliche, schuldbewußte Lüge, die den „gerechten Richter" heimlich nicht los wird, meint Stirner am letzten. So ängstlich aber zittert der Egoismus überhaupt noch im Gewebe der Heuchelei hin und her und „fängt, vom Fluche der Halbheit verfolgt, nur elende Mücken . . ." „Weil Egoismus, den ihr euch nicht gestehen wollt, den ihr euch selbst verheimlicht, also nicht offenbarer und offenkundiger, mithin unbewußter Egoismus, darum ist er nicht Egoismus, sondern Knechtschaft, Dienst, Selbstverleugnung; ihr seid Egoisten und ihr seid es nicht, indem ihr den Egoismus verleugnet. Wo ihr am meisten zu sein scheint, da habt ihr dem Worte ‚Egoist' Abscheu und Verachtung zugezogen" (194).

Noch muß ein anderes Mißverständnis verhütet werden: der heimliche, hier unter anderm auch „unbewußte" Egoismus hat doch zum Gegensatz keineswegs den bewußten, d. i. denjenigen, der sich's immer klar (psychologisch) vor Augen hält, er sei Egoismus. Diese psychologische Bewußtheit des Handelns findet sich weit öfter gerade beim uneingeständigen, der jenen bekannten Kampf führt, in welchem das Individuum sich selbst vor seinen Richterstuhl zieht und doch immer geneigt ist, mehr Verteidigung als Anklage für sein Tun zu ersinnen. Egoismus im höchsten Sinne ist es noch immer, wenn sich jemand „mikroskopisch in das Treiben der Infusionstierchen verliert" (s. o., vgl. Kl. Schr. 123), ohne Besinnen einen Menschen aus Feuersgefahr errettet u. dgl. Wir wissen es schon: diese Selbstvergessenheit ist auch nur eine Weise unserer Befriedigung, „ist Weltgenuß" (Kl. Schr. 123). „Nicht in diesem Selbstvergessen, sondern in dem Vergessen dessen,

daß die Welt unsere Welt ist, hat die Uneigennützigkeit, d. h. der düpierte Egoismus, ihren Grund." Wie es freilich zu diesem Vergessen kommen konnte, zur Furcht und Scheu damit vor der Welt als einer „höheren" Welt, zum „Heiligen" usw. — das untersucht Stirner nicht tiefer; mit Vorliebe weilt er gerade bei der Vernunft der Instinkte, die so auffallend das Beste, den „Nutzen" immer im Auge haben (384), ohne daß doch jemand einen Stein nach ihnen werfen dürfte. Wenn er dann aber sagt: nur das alte Sündenbewußtsein allein hat alle Schuld und Sünde in die Welt gebracht (302), so suchen wir doch umsonst nach einer letzten Erklärung, woher denn am Ende dieses Bewußtsein einmal entspringen konnte und so dauernd sich zu erhalten wußte. Doch handelt es sich hier vor allem um den Nachweis, daß Stirner nirgends den Egoismus als neue Lehre überhaupt erst bringen, bzw. als neues, bewußtes Verhalten empfehlen will: im Gegenteil kann jetzt mit Fug behauptet werden, daß auch bei Stirner trotz aller scheinbaren Offensive im Grunde nur eine Aufklärung über die wahren Triebfedern unseres Handelns erstrebt und gleichzeitig eine Reinigung unserer Instinkte versucht wird — und zwar lediglich durch das Mittel einer stärkeren Selbstbesinnung. Denn nicht einmal diese selbst steht am letzten Ende der Lehre vom Egoismus; wenn uns dieser nicht wieder Fleisch und Blut wird, wenn wir des Wachens über uns selbst nicht bald wieder zu entraten — also nicht wirklich instinktmäßiger auch wieder zu handeln vermöchten: so würde wohl Stirner selbst den Zweck seiner Lehre verfehlt zu haben glauben! Vor allem aber galt es darum natürlich, mit allen

Mitteln gegen das Sündenbewußtsein Sturm zu rennen: denn dieses verhindert ja eben am ärgsten das Wieder-Instinktwerden.

Sieht man jetzt, was die starke Sprache soll? Die Welt trieft von Sünde, alles soll sündhaft und unvollkommen sein; kaum kann man einen Satz mehr aussprechen, ohne an etwas Heiliges zu rühren. „Gebt ein Almosen, so verhöhnt ihr ein Menschenrecht, weil das Verhältnis von Bettler und Wohltäter ein unmenschliches ist; sprecht einen Zweifel aus, so sündigt ihr wider ein göttliches Recht. Esset trockenes Brot mit Zufriedenheit, so verletzt ihr das Menschenrecht durch euren Gleichmut; esset es mit Unzufriedenheit, so schmäht ihr das göttliche Recht durch euren Widerwillen. Es ist nicht einer unter euch, der nicht in jedem Augenblicke ein Verbrechen beginge . . ." (324). Muß nicht jemand kommen, die Welt zu erlösen, kann er es anders, als indem er das Verbrechen preist — nachdem beinahe schon alles Verbrechen geworden ist?

Man kann daher durchaus mit Recht behaupten, daß die Eigenheit, Stirners „Egoismus", bei allem Suchen nur einen einzigen grimmen, heuchlerischen und niederträchtigen Feind ans Licht gezogen hat — nur gegen diesen einzigen sich unversöhnlich, unerbittlich und voll furchtbarster Mordgedanken zeigt; nicht gegen den Nachbar und Nächsten, dem sie nur rät, seine Einzigkeit und Einzelnheit nicht zu vergessen, sondern gegen ein — Abstraktum, kein anderes nämlich, als jenes, mit dem sich der ganze erste Teil des Stirnerschen Werkes beschäftigt: es heißt „der Mensch". „Der Mensch" ist es von je gewesen, der alles Heilige, alles Ichfremde, die Sehnsucht, das Ideal, das erst

verwirklicht werden sollte, schon zu realisieren schien, aber so — als Begriff — tatsächlich nur den düpierten Egoismus, das Sündenbewußtsein geschaffen hat, das alle Unvollkommenheit auf den einzelnen, den persönlichen Menschen häuft; diesem unwirklichen Gattungsideal hat man von je nachstreben zu müssen geglaubt, und dadurch, sagt Stirner, blieb man nicht „bei sich", nicht in seiner Eigenheit, nicht in der Wirklichkeit des leibhaftigen Menschen. Der „Eigene" kann nur dieser bestimmte Mensch sein, nicht ein allgemeiner, unwirklicher Mensch. Was war Christus selbst anders als ein Einzelner — Eigener? Durch seinen aber, des Einzelnen, Austritt aus der Allgemeinheit sind Weltreiche zerstört, Götter entthront worden! Staaten sind immer nur durch den Austritt von einzelnen zugrunde gegangen.

An Stelle des Begriffs „Mensch" tritt also bei Stirner der einzelne, individuelle Mensch: was aber wird nun, so muß unsere letzte Frage lauten, durch ihn realisiert? Wenn nun der Kampf, den Stirner noch zu kämpfen hat, der Kampf gegen Begriffe und Abstrakta, gegen Spuk und Unwirkliches ein Ende hat — was dann? Von Revolution und Unbotmäßigkeit und Empörung, davon spricht zwar noch das ganze Stirnersche Werk — aber dem Eigenen, dem kommenden Eigenen, dem es gilt und dessen Eigenheit sich all die bekämpften Bollwerke nicht mehr entgegenstellen, — ihm muß im Grunde dieser Inhalt so gut ein fremder sein, wie jeder andere! Stirners Egoismus hat im Grunde nichts Angreiferisches — ist er am Ende Quietismus, Willenslosigkeit gerade? „Gerade so viel Unfreiheit, als euch hinderlich in den

Weg tritt", wird die Eigenheit zu beseitigen wissen — so wurde oben die Eigenheit dem Freiheitsstreben gegenübergestellt. Durch die Eigenheit sollte dem Menschen im Gegensatz zur Freiheit, die immer nur „von etwas los"strebt, — ein neuer und bestimmter Inhalt gegeben werden: welcher? Stirner weiß es nicht zu sagen; er schiebt ihn nur den Einzelnen, den Einzigen zu, die darüber (aus ihrer Natur heraus) schon Bescheid wissen würden, und er kann es nur hoffen — glauben, daß dieser neue zu realisierende Inhalt ein anderer sein werde, als ihn die gesamte vorchristliche und christliche Menschheit realisiert hat. Aber einmal ist es doch gesagt: „Der Egoismus ruft euch zur Freude über euch selbst;" — ruft er denn wirklich? Denen gegenüber, die an der Realisierung des „Mensch"-Ideals arbeiten: sicherlich! Dieser Kampf, um das Gattungsideal „Mensch" in sich zu verwirklichen, brachte die Qual des Sichunvollkommenfühlens in das Individuum — weil eigentlich zugleich apodiktisch behauptet wird: „Und diese Unvollkommenheit, du Einzelner, wieviel du auch streben magst, wirst du nicht los!" Was ist aber der Kampf um ein Etwas, das sich bei näherem Zusehen als Unerreichbarkeit gibt? Eine Torheit — sicherlich. Ein schöner Optimismus, dem einzelnen, der aus seiner Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit in aeternum nicht herauskann, das Ziel, die Aufgabe zu stellen, an der Vollkommenheit des Ganzen, „des Menschen", zu arbeiten! Erkenn' ich's nur einmal recht, daß mir all diese Arbeit nichts hilft, mich selbst zu nichts Höherem macht — ich lege die Hände in den Schoß . . . Hier legt Stirner tatsächlich die Hände in den Schoß: welche

Borniertheit, welches ungraziöse Benehmen, sich zu verrenken! Determiniert von Anbeginn — und sich verrenken! Nein, nenne du das immerhin Optimismus, ich nenn' es Narrheit, Besessenheit. Ich kenne auch einen Optimismus, eine „Selbstbejahung" (will Stirner einmal mit Feuerbach sagen) — aber sie verrenkt sich nicht. Sie betrachtet das Leben und wie es ohne allzu quälende und von vornherein „unmögliche" Wünsche für gewöhnlich heiter ist. Was soll's auch anders? Der Mensch *ist* jedesmal, was er sein *kann*! Der Pessimismus würde meine ewige törichte Sehnsucht nach etwas Unmöglich-Besserem ausdrücken; lassen wir das. Ich verbrauche mein Leben, ich „verwerte mich". Über der Eingangspforte einer neuen Zeit soll nicht jenes apollinische „Erkenne dich selbst" stehen — sondern ein: „Verwerte dich!" (369). Mehr Fatalismus, Quietismus — als Angriff und Empörung. Wenn ich, Stirner, gegen alles Frühere Sturm gelaufen: vielleicht habe ich dich schon mit viel mehr beschäftigt, als du dich selbst beschäftigen wolltest? So hast du recht — und *ich* gerade war am Ende nahe daran, der Besessenheit zu verfallen, nämlich der fixen Idee, ein Neuerer, ein Bekehrer sein zu wollen! Einmal bricht es denn auch schließlich wie nach langer Zurückhaltung bei Stirner durch — eine letzte Ichsehnsucht, verhaltene Müdigkeit, ein tief fatalistischer, darum aber gerade von jeder Frivolität so ferner Zug: „Endlich aber muß man überhaupt sich alles ‚aus dem Sinn zu schlagen wissen', schon um — einschlafen zu können" (391).

Ist dies nun ein letztes, ein allerletztes Ergebnis der Stirnerschen Weltanschauung? Haben wir uns

müßigerweise um jene scheinbaren Resultate, die uns auf einem öfter verweilenden und zu frühzeitig Betrachtungen anstellenden Wege bereits entgegengetreten sind, bemüht und bekümmert? Wenn wir alles, was uns anfangs als Positives erschien, jetzt noch einmal zusammenhalten, so sehen wir, daß schwer auch nur eine innere Einigkeit erzielt werden kann. Dringe mitten ins Heilige, verdaue die Hostie, so bist du sie los; du mußt dir zu nehmen wissen, was man dir nicht gibt; kräftige Menschen haben von je die Macht von ihrem Throne gerissen usw.: dies alles scheint noch unverkennbar ein Aufruf zur höchsten Aktivität. Dann wieder standen wir fraglos vor einem Ideal der Mitte, griechischer Besonnenheit; das wahre Ich findet den ruhenden Pol in sich selbst, es gerät nie „außer sich", es wird nie zügellos weder in Begierden der Sinne, noch im Streben nach dem Ideal. Es erhält sich in Harmonie und Gleichgewicht; es muß offenbar ein völlig waches Bewußtsein bei sich führen, um stets unmittelbar unterscheiden zu können, wieviel zu seinem innersten Wesen gehört und wieviel nicht. „Es darf uns nichts beschäftigen, womit wir selbst uns nicht beschäftigen" — zweifellos verlangt gerade auch diese Forderung ein hohes Maß von Besonnenheit und weisester Selbsterkenntnis. — Und endlich finden wir auch alle Konsequenzen der fatalistischen Idee gezogen, von der aus schon gegen jede „Aufgabe" und „Bestimmung" des einzelnen geeifert worden: aber gerade diese steht eigentlich noch am härtesten zum gesamten Stirner im Widerspruch — weil sie offenbar auch den Kampf gegen die Entzweiung und das Ideal unmöglich macht! Wenn das Individuum

jederzeit ist, was es sein kann, dann muß ihm jedenfalls auch u. a. alles idealistische Streben (sofern es hierin gerade sein Eigenstes, seine Ichheit erblicken mag) unbenommen bleiben. Andererseits erfüllt Stirner selbst seinen Egoismus offenbar durch ein Tätigsein, ein Kämpfen für ein von ihm selbst gutbefundenes Ziel, für die Wiedereinsetzung des wahren an Stelle des betrogenen Egoismus. Wenn er nun, wie er sagt, nur sich damit dient, sich selbst zu Gefallen schreibt — so ist natürlich keinesfalls von Lethargie mehr die Rede. Es mag sein, daß gewisse Iche lethargisch veranlagt sind: so haben sie recht, die Hände in den Schoß zu legen — aber genau soviel wie die Tätigen, denen Handeln die meiste Lust bereitet. Hieraus wird also positiv nicht das Geringste gewonnen, es sei denn ein jedesmaliges „Geltenlassen": womit aber gerade auch Stirners Kampf gegen die Selbstpeiniger gegenstandslos geworden wäre.

Er wird natürlich auch späterhin gegenstandslos — sofern nämlich die Ich-Epoche erst wirklich einmal angebrochen ist! Das aber ist nun nicht zu vergessen, daß sie in Stirners Buch noch nicht angebrochen ist, weil tatsächlich ja die heilige Hostie noch keineswegs verzehrt ist, — der Tag, an dem auch Stirners Ich sich nicht mehr um Wohl und Wehe der anderen so sorgt, wie es hier noch der Fall, keineswegs erschienen ist. Für diese Zukunft nun ist uns allerdings in positiver Hinsicht einzig das Ideal der Mitte, des wahren, weisen Lebensgenusses übriggeblieben; daß es jedoch durchaus noch keine einwandsfreie Schilderung erfahren hat, ja, daß es zweifellos von Stirner selbst noch in keinem klaren Lichte erblickt worden ist, darf uns

nicht wundern. Stirners Buch ist ein Kampf, d. h. ein Hinwegräumen baufällig gewordener Ideale und ein Schaffen neuer Voraussetzungen; unsere Kritik erst kann zeigen, wie es mit diesen selber steht und ob nicht im Widerstreiten mehrerer Grundmotive wirklich eine Gefahr für die künftige Wahrheit selbst gelegen ist. Stirners Weltanschauung ist vorwiegend immer noch eine negative; so aber, daß die Fundamente der kommenden positiven doch bereits angedeutet sind, die Moral, die auf diesen sich erst erheben soll, immerhin vorgezeichnet erscheint. Ist nun der Kampf (die Negativität) vorwiegend gegen den dualistischen, entzweiten Menschen gerichtet, so ist das Ziel also der ganze, einheitliche Mensch; und ist er gegen jenen nur deshalb erhoben worden, um die Qual der Selbstmarterung aufzuheben, so wird also der erstrebte Mensch ein freudiger, heiterer sein. Freudig, heiter ist aber keineswegs derjenige schon, dem die Tollheit und Besessenheit der anderen noch gramvoll an der Leber frißt, — heiter ist offenbar erst derjenige, der den vollkommenen Gleichmut der Seele, eine unerschütterliche Harmonie seines Ichseins zu bewahren vermag — unberührt selbst davon, wie sich die anderen Iche verhalten. Weil Stirner die fixen Ideen der anderen noch kränken, weil er gewissermaßen in diesen doch noch eine „Sünde" erblickt — darum ist sein eigenes Ich gewissermaßen noch untauglich, Vorbild zu sein, und wir müssen uns zu seinem Kampf das Ich noch *ersinnen*, das „Ich" sein wird. Hier aber springt gerade heraus, daß es kein anderes als das ungeteilte, ungekränkte, gleichmäßig-mittlere sein *kann*: die Spitze des Stirnerschen Denkens krönt nicht umsonst

das Evangelium vom „Weder-gut-noch-böse"! Absolviert etwa Stirner schon die Menschen auf der letzten Seite seines Buches? O nein — dann hätte er sie überhaupt, auch ihre fixen Ideen, ruhen lassen müssen! Aber gesucht wird eben noch jener kommende Mensch, das unerschütterliche, mittebleibende Ich, das von keiner „Sünde" — aber auch von keiner einzigen mehr! — angefochten wird.

Wir haben darum recht, wenn wir gerade auch die Verkündigung des absolut vollkommenen und jederzeit sündlosen Menschen, in welchem Stirners Philosophie auf ihrer höchsten Spitze gipfelt, einzig auf dem Wege der Suche nach dem harmonischen Ideal, und keineswegs am Ende fatalistischer Daseinsbetrachtung erblicken! Nie dürfen wir vergessen, daß Stirner zu kämpfen hat, daß es sich um einen Kampf gegen tausendjährigen Aberwitz und eine unglückselige Entwicklung christlicher Geschichte für ihn handelt, und daß er, um diese ad absurdum zu führen, natürlich auch nach Waffen aus ihrem eigenen Arsenal greift, sich des Widerspruchs zwischen der Erbsünde und der menschlichen Willensfreiheit und Verantwortung bemächtigt. Daß er da trotzig oft entgegenwirft, die Menschen seien immer, was sie zu sein *vermöchten*, und daß er schließlich auch ihre tausendjährige Besessenheit tatsächlich einmal als notwendige Entwicklung hinnehmen will (421). Sein sonstiges Eifern dagegen auf Hunderten von Seiten spricht zu deutlich davon, daß Stirner in Wirklichkeit an etwas glaubt — in Wirklichkeit an die Möglichkeit glaubt, daß der Sündenfluch der Jahrtausende, die unselige Zwiespältigkeit, von uns genommen werden könne! Wenn

er bloß als Fatalist den Unterschied zwischen Gut und Böse von uns nähme, dann bliebe schlechterdings eben auch — sein ganzes Kämpfen unerklärt. Dann würde er nicht so eindringlich von allem jenseitigen Streben gerade auch — positiv — auf den inneren Schwerpunkt, das souveräne Ich, zurückgelenkt haben: denn dann konnte er eben nicht wissen, ob nicht dessen naturgemäße Entwicklung abermals — Entzweiung bedeuten würde. Zu deutlich ist im Gegenteil auf den letzten Seiten noch ein Ziel aufgestellt, zu deutlich vom Außen auf das Innen verwiesen, zu deutlich der Kernpunkt des Gleichgewichts, auf den das Ich sinnen soll, ins Auge gefaßt. Der Fatalismus beruft sich mit Vorliebe nur darauf, daß auch das Böse (der Willensunfreiheit wegen) ein Unvermeidliches sei; es bleibt also gewissermaßen als Böses noch immer bestehen. So ist es nach Stirner keineswegs: sondern bei ihm tauchen am letzten Ende Gutes und Böses als gleichgewichtige Attribute des Ich in dessen Einheit und Harmonie unter, das Ich verfährt, schaltet, handelt vermöge seiner Eigenschaften immer als ganzes Ich — niemals als „gutes“ oder „böses“ oder auch nur gutundböses Ich. Genau hat Stirner selbst die göttliche Heiterkeit schon empfunden, in der allein der brutale, blutige Ernst dieser uralten Gegensätze einmal seine Versöhnung feiern kann; ich bin Eigner der Welt der Dinge und bin Eigner der Welt des Geistes, d. h. ich, das lachende Ich, stehe noch darüber und muß mein Eigentum selbst in Gefahr bringen können — ohne es doch zu verlieren. „Ich hab mein' Sach' auf nichts gestellt“, d. h. ich muß selbst Spieler, Jongleur mit allen meinen Eigenschaften sein können, ohne mich doch zu

verlieren, denn sonst war meine Einheit keine Einheit! Er sagt es, worauf es ankommt: kein Gedanke so teuflisch, so verwegen, keine Tat so ungeheuerlich und widerrechtlich — als daß nicht mein Ich noch heiter und gebieterisch darüber thronen und Gedanke wie Tat in ihr Nichts zurückrufen kann, sobald sie ihm gefährlich zu werden drohen (419). Aber die Gefahr selbst eben ist nicht zufällig die Domäne des Ich, das Ich kann sie nicht entbehren, denn in ihr zeigt sich gerade am echtesten das Gleichgewicht, die Harmoniekunst der Seele. „Das eben ist der Humor von der Sache. Seinen Humor an den Kleinlichkeiten der Menschen auszulassen, das vermag jeder, der ‚erhabenere Gefühle' hat; ihn aber mit allen ‚großen Gedanken, erhabenen Gefühlen, edler Begeisterung und heiligem Glauben' spielen zu lassen, das setzt voraus, daß Ich der Eigner von Allem sei" (420).

Und von hier aus allein ist Stirner zu seinem letzten Evangelium gelangt — nicht umsonst ein: „Weder" gut „noch" böse! Nur Einheit, nur Gleichgewicht; und von hier aus mag man denn ermessen, wie es mit einer Empfehlung, einer Bevorzugung gerade des Bösen, des Lasters, der Sünde bei Stirner bestellt sein kann! — Sünde ist nach Stirner lediglich das Uneinsmitsichsein, das Entzweitsein, das schwächende Schuldbewußtsein; kannst du nicht Souverän bleiben, kannst du nicht von höherer Warte aus das Tun und Treiben der Menschen so wie dein eigenes beurteilen, brauchst du des Unterschiedes zwischen Gut und Böse — so laß um Gottes willen die Hand von der „Sünde", du bist kein Ich, kein Individueller (= Ungeteilter). Ein ganzes, ein un-

geteiltes Ich wird notwendig auch immer für sein ganzes Wesen eintreten und einstehen können; es wird „vollkommen“ jederzeit — auch im ethischen Sinne sein. „Es gibt Wahnsinnige, die sich einbilden, Gott Vater, Gott Sohn oder der Mann im Monde zu sein, und so wimmelt es auch von Narren, die sich Sünder zu sein dünken; aber wie jene nicht der Mann im Monde sind, so sind diese — keine Sünder“ (421). Die innere Disharmonie aber projiziert sich notwendig nach außen, in die Außenwelt: der uneinige Mensch hat auch nur den Sünder draußen erfunden! „Du hast den Sünder im Kopfe mitgebracht, darum fandest du ihn, darum schobst du ihn überall unter. Nenne die Menschen nicht Sünder, so sind sie's nicht: Du allein bist der Schöpfer der Sünden: du, der du die Menschen zu lieben wähnst, du gerade wirfst sie in den Kot der Sünde, du gerade scheidest sie in Lasterhafte und Tugendhafte, in Menschen und Unmenschen, du gerade besudelst sie mit dem Geifer deiner Besessenheit; denn du liebst nicht die Menschen, sondern den Menschen. Ich aber sage dir, du hast niemals einen Sünder gesehen, du hast ihn nur — geträumt“ (422).

„Ich hab Mein' Sach' auf Nichts gestellt“ so beginnt — so schließt der „Einzige“. Wie wir schon oben andeuteten, daß das Nichts ein wohlbegründetes Etwas doch sein könnte — so wird jetzt klar, was es ist: es ist ein Etwas, das so fest in seinen inneren Angeln ruht, daß es selbst mit Mutwillen preisgegeben, in Gefahr gebracht werden, sich jederzeit am Rande des Nichts bewegen kann. Keine ängstliche Sorge, wie sie den ihrer selbst Unsicheren noch innewohnt,

quält jenes künftige Ich, das in der Tat das Stirnersche „Nichts“ darstellt: es wird jeden Augenblick aufs Spiel gesetzt, in Todesgefahr gebracht und geht sich selbst doch nicht verloren. Es ist die Eigenheit ihrem höchsten Begriff nach, in höchster Potenz. Sie ist so selbstverständlich, daß sie dem Nichts oder auch dem Etwas gleichgesetzt werden kann: denn auch dieses Etwas liegt ja doch vor — das ganze Stirnersche Werk, sein langer Kampf. Wann werden wir wieder so sicher leben — als heitere Spieler, als die Souveräne des Lebens? Wann werden wir wieder heitere Weltbürger sein, mit beiden Füßen im Irdischen wurzeln — befreit von der lebenzerfressenden Sorge um ein besseres Jenseits?

Das ist die sehnsüchtige Frage des ganzen Buches: „Der Einzige und sein Eigentum.“

Durchaus auf dem Standpunkt des „Einzigen“ erscheint eine Kritik, die Stirner wahrscheinlich kurz darauf an dem Eugène Sueschen Roman „Die Mysterien von Paris“ geübt hat, der seinerzeit unsere Großeltern in einen uns heute unverständlichen Taumel des Entzückens gestürzt hat. Es ergab sich hier die Gelegenheit, an einem klassischen Erzeugnis der verlogenen und heuchlerischen Philistermoral in aller Schärfe und Präzision darzutun, wie innerlich zwiespältig und wurzelkrank im Grunde längst unsere Begriffe von Sittlichkeit und Tugend geworden wären, wie im Innersten mitleidig und moralisch gerade erst der sogenannte Immoralist jenen durch fixe Begriffe ins Unglück gestürzten Menschen gegenüber sich ver-

hält; lediglich von diesem, nicht dem künstlerischen Standpunkt aus kritisiert denn auch Stirner, wiewohl hin und wieder ein Wort auch seine der Zeit unendlich überlegene ästhetische Kultur verrät. Mit schneidender Ironie tritt seine Frage immer wieder an die bekehrungssüchtigen, den Menschen noch rechtzeitig aus dem Pfuhl der Sünde retten wollenden Tugendbolde heran, die ihr eigenes eitles Unfehlbarkeitsgefühl prunkend zur Schau tragen: ob sie denn auch über den Wert des von ihnen gepriesenen Guten einmal nachgedacht hätten, ob sie denn ihre aufdringlichen Wahrheiten so unaufkündbar gepachtet hätten, daß sie ruhig noch immer weiter über die Not und den Jammer der einzelnen hinwegzuschreiten und zu triumphieren gedächten! Die ganze Kollision des Romans findet er darin, daß „ein paar Bornierte es miteinander zu tun haben, borniert beide durch den Wahn des Guten und Bösen" (Kl. Schr. 95). Die Zeit der Bourgeoisie, der Herrschaft des Kapitalismus, so sagte Stirner im „Einzigen", hält nicht umsonst auf fixe Tugend; sie ahnt nicht von fern den Wert innerer Entwicklung, der freien, selbstgeschaffenen Persönlichkeit. Hier heißt es: der Bankier und der Sittliche messen den Menschen nach gleichem Maß: „Hat" er Geld, fragt der eine — „hat" er Tugend, so fragt der andere! Es scheint anfänglich, als ob Marie (die Heldin) durch ihre Entwicklung den „Schandfleck" früherer Unkeuschheit abwaschen könnte: es *scheint* so! Die Welt stellt sich wunder wie verzeihend und barmherzig — aber Marie muß dennoch untergehen, und muß es in der „sittlichen" Welt tatsächlich auch konsequent; denn die Welt vergißt tatsächlich *nicht*, sieht über den „Schand-

fleck“ der Narbe nie hinweg. Aber genau so steht es mit den Lasterhelden und Lasterheldinnen: sie sind in diesem Roman genau so „Lasterbesessene“, wie jene „Tugendbesessene“, sie handeln von A bis Z in schnurgerader Linie aus der fixen Idee des Lasters heraus und weisen in ihrem entgegengesetzten Handeln doch wieder keine Spur von Selbstschöpfung und Selbstangehörigkeit auf. Sie sind hier alle in diesem Roman um „die letzte Möglichkeit gebracht“, jemals „eigene“ Menschen zu sein oder zu werden. — Es ist die Eigenheit, von der wir oben auf vielen Seiten berichtet haben.

C. „Freie" (reine) und „egoistische" (eigene) Kritik.

> Schöne Unparteilichkeit, wer deinen idyllischen Frieden genösse. Ich aber mag dich nicht, nicht die Fülle deiner Genüsse, nicht deine wunderselige Allseitigkeit, nicht deinen Frieden, nicht deine Unschuld!
> (Max Stirners „Kleinere Schriften".)

Alle Kritik an mir, sagt Stirner, ist eine „freie" oder „reine" geblieben: darum konnte sie mir nichts anhaben, der ich gerade gezeigt habe, daß ich an so fixen Begriffen wie „wahr" und „falsch" nicht gemessen werden darf. Das energierende Mysterium (s. o.) solcher Kritik bleibt immer eine Wahrheit, von der der Kritiker selbst „besessen" und eingenommen (= voreingenommen) ist; er urteilt also nicht aus sich heraus, zieht nicht gleichsam alle Seiten seines Wesens bei der Beurteilung zu Rate, sondern legt gerade nur einen festen Maßstab an, der in ihm selbst bereits erstarrt, entwicklungsunfähig geworden ist. Es verhält sich aber mit den Ansprüchen meines Buches wie mit den Ansprüchen der Religionen: das Judentum ist notwendig dem Christentum gegenüber, dieses wieder dem Buddhismus, dieser der Lehre des Zarathustra gegenüber im Unrecht; der Maßstab einer Lehre ist also nur ihr selbst immer je zu entnehmen. Zweifelt jemand daran, daß ich, Stirner, vom „überzeugten" Sozialisten, Christen oder Humanisten Unrecht erhalten werde? Da ich den Egoismus lehre — so braucht man ja nur von mir zu sagen, daß ich den Raubmord verteidige, um die ganze sittliche Welt in Entrüstung gegen mich zu vereinen! (Kl. Schr. 122). So hat man die Sache am einfachsten erledigt. Wie

ich aber verlange, daß gerade mein „Egoismus“ berücksichtigt werde, so verlange ich auch egoistische Kritik in meinem Sinne überhaupt. — Womit freilich gesagt ist, daß, wenn irgend ein anderer Egoismus auch anderes fordern sollte, der Stirnersche darum noch nicht seine Sachen zu packen braucht. Immerhin, so wird man schon hier ergänzen können, enthielte doch der in vielen Punkten übereinstimmende Egoismus vieler auch bereits ein nicht zu unterschätzendes Wahrheitskriterium in sich selber.

Ob wir uns nun auf Stirners Standpunkt begeben wollen oder nicht: was wir in der Biographie bereits anmerkten, daß die zeitgenössische Kritik, und zwar die eines Szeliga, Heß, Feuerbach, Kuno Fischer — Rezensenten, denen Stirner selbst antwortete — eine sehr dürftige gewesen sei, das kann hier nur klarer noch hervortreten. Wir haben deshalb, um so oberflächlichen Mißverständnissen, wie sie diesen Kritikern begegnet sind, von vornherein vorzubeugen, die Stirnerschen Begriffe und Termini sogleich in der vollständigen Unzweideutigkeit verwandt, wie er sie ihnen gegenüber noch einmal festzustellen und durch Beispiele zu erläutern für nötig befunden hat. Wie zu erwarten stand, hefteten sich diese Mißverständnisse zumal an die Lehren von der Einzigkeit und vom Egoismus. Wir wollen uns nicht zu lange dabei aufhalten.

Vor allem glaubte man im „Einzigen“ einen neuen Gedanken, ein neues philosophisches Prinzip entdecken zu können. Feuerbach zumal nahm den „Einzigen“ wirklich als einen „Auserlesenen“ und meinte, Stirner habe damit nur wieder einen neuen

Himmel aufgerichtet, nachdem er, Feuerbach, denselben doch erst mühsam zu den Menschen herniedergezogen habe! Damit hatte er allerdings gerade den einzigen Sinn getroffen, der im „Einzigen" nicht liegen sollte! „Einziger" ist bei Stirner von Natur jeder: und indem Feuerbach dem Einzelnen noch das Ideal „der Mensch", Stirner aber nur immer sein selbstverständliches, immer vorhandenes Wesen, und zwar natürlich nicht als „Ideal" (= unerreichbar), sondern lediglich zum Zweck der Nichtverleugnung und Nichtwegwerfung, vor Augen führt — so leuchtet wohl ein, wer von beiden der Himmelsverfertiger bleibt. Und doch hat Feuerbach an dieser Stelle etwas gewittert, das sich freilich so gut gegen ihn selbst wie — vielleicht auch gegen Stirner hätte wenden müssen: Stirners Kampf — wem galt er eigentlich, was bedeutete er? Wir werden auf dies Eine noch zurückkommen. Fast unglaublich dagegen klingt es schon, daß alle Rezensenten den „Egoisten" wirklich in der alten verpönten Bedeutung des Wortes genommen haben, Feuerbach ganz sorglos von Höherem und Niederem im Menschen spricht, wovon dieses jenem geopfert werden müsse, Heß das Liebesgebot, und Kuno Fischer wieder die ernste Mahnung, doch — „Mensch" zu sein, gegen den Egoismus ins Feld führt! Die „Gedankenlosigkeit" wird zur Feigheit oder zum bloßen Mutwillen, die Probleme nicht weiterdenken, sie nicht zu Ende denken zu wollen (Kl. Schr. 146, 178). Heß spricht unbekümmert von der „Gattung, die in Individuen auseinanderfällt", von der „Entfremdung", vom „Sichindividualisieren" der Gattung, spricht unbekümmert von ihr als — dem Ersten (Kl.

Schr. 159). Und auch Feuerbach kommt so wenig hinter den Sinn der Stirnerschen Polemik gegen das Allgemeine, Abstrakte, daß er den „Einzigen" schließlich — geschlechtslos findet und, da er ihn unter den Begriff „Mensch" schon subsumieren will (!), doch zweifelnd fragt, ob er wohl auch — „Mann", mehr als „Mann" sei! (Kl. Schr. 152). Endlich sieht Kuno Fischer, der Stirner kurzweg als Sophisten abtut, allerdings die eine Seite des erkenntnistheoretischen Zusammenhangs mit Fichte; aber Stirners ganze Sophistik bestand eben darin, aus dem absoluten Ich ein partikulares Subjekt gemacht und damit an die Stelle von notwendigen Wahrheiten zufällige Meinungen gesetzt zu haben. (Kuno Fischer war damals Fichteaner, vgl. den „Streit der beid. kant. Schulen".)

Damit können wir die historische Kritik verlassen; sie bietet wenige Anhaltspunkte.

Was uns selber anbetrifft, so haben wir an den Stellen, wo die Stirnerschen Konsequenzen keineswegs als die einzig möglichen uns entgegengetreten sind, bereits darauf hingewiesen. Bevor wir dies jetzt noch einmal zusammenfassen und weiterverfolgen, müssen wir den Wink, der positiv doch auch in Fischers Kritik enthalten ist, uns zunutze machen und deshalb eine ausführlichere Skizze über Stirners Zusammenhänge mit der idealistischen Philosophie, die nun öfter gestreift wurden, hier einfügen.

Den (bewußt- oder unbewußt-)theoretischen Grundlagen nach gibt sich seine Weltanschauung da als eine Synthese von Hegel und Fichte, mit antimoralischer Spitze. An Hegel und Fichte ist auch im „Einzigen"

selber noch am häufigsten, wiewohl meist polemisch, erinnert, wogegen Schleiermacher, dem hier eine wichtige Rolle zufallen dürfte, seltsamerweise nicht erwähnt wird. Auch Hegel war von etwas absolut Bestimmungslosem ausgegangen, vom „Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit", von „der Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit". Dieses völlig Bestimmungslose nannte Hegel das — Sein. Wird diese Definition auf den Fichteschen Ausgangspunkt übertragen, auf das Ich, so erhalten wir das „bestimmungslose" Ich Stirners. Zugleich konnte Hegel selbst darauf führen, wenn er in der noch unbestimmten, ersten, unmittelbaren Natur sich dennoch die Einheit des Begriffs schon verbergen läßt (Encyklopädie). Die weiteren Unterscheidungen Hegels zwischen dem Menschen als denkendem Geist und der Natur macht der Naturalist Stirner freilich nicht mit; aber — vielleicht unbewußt — entnimmt er doch einige Bestimmungen noch den Hegelschen Entwicklungen dieser Natur zum Geiste, um erst von deren höheren Stufen, da nämlich, wo Hegelsche Willkür durchbricht, sich energisch abzukehren. Daß der objektive Geist der im einzelnen Willen sich betätigende vernünftige Wille ist, dessen Zwecktätigkeit darauf gerichtet ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich vorgefundenen Objektivität zu realisieren, sie zur Wirklichkeit einer Welt zu gestalten (Hegel), das konnte Stirner noch durchaus sympathisch sein; ferner, daß dieser freie Wille Dasein und Person zuerst im Eigentum werde: „Die Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat" — diese Fassungen konnten sehr wohl den

Stirnerschen Rechtsbegriff aus dem Hegelschen noch gebären. In ähnlicher Weise aber vermochte selbst noch Stirners Moralitätsbegriff aus dem Hegelschen zu fließen, sobald man nämlich in dessen abstrakter Form, die Hegel dann als an und für sich „leer" bezeichnet, einen Inhalt zu suchen unternimmt. Daß das Gute die realisierte Freiheit, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens Wurzel der Pflicht ist, das Gewissen aber „die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins ausdrückt, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist" — das brauchte alles gewissermaßen nur als eigentümlicher, für sich bestehender Inhalt gewertet zu werden. Und wer hatte auch strenggenommen jetzt noch das Recht, mir einen ganz bestimmten, fixen Inhalt willkürlich dazuzuschreiben, jenes „objektive System von Grundsätzen und Pflichten im Staate", wodurch Hegel aus der abstrakten Formel erst die positive Moral gewinnt? Wo liegen hier die logischen Fäden, die diese mit jener verknüpfen? Und gefährlich war es schon von Hegel selber, zu bemerken, daß alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf jene abstrakte Art ebenfalls gerechtfertigt werden könne! Gefährlich, daß Hegel selbst einmal (mit Beziehung auf Sokrates) andeutet, daß in Zeiten der Hohlheit der Mensch seinen eigenen Willen als Gesetz aufstellen dürfe! Gefährlich endlich, daß nun bei Hegel trotzdem — alles gerechtfertigt erscheint, was nur der Staat befiehlt. Daß Gott zu Hilfe gerufen

wird, um den Staat „seinen Gang", seine Verwirklichung in der Welt zu nennen. Diesen Gott hatte Feuerbach später in die Brust des Menschen zurückgezogen; und Stirner folgt nur, indem er auch „die Bestimmung der Individuen, ein allgemeines Leben zu führen", die Hegel zuletzt für unser göttlich Teil erklärt hatte, verwirft.

Nicht ein allgemeines Leben, sagt Stirner, sondern ein Ich-Leben: die Zersplitterung aber des Fichteschen absoluten Ich in die einzelnen individuellen Iche konnte sehr wohl Schleiermacher in ihm vorbereitet haben. Schleiermacher war überhaupt derjenige, der auch das Materielle auf eine viel höhere Stufe der Realität erhoben hatte. Es gebe auch eine Materie des Bewußtseins, sagt er in seiner Einleitung in die Sittenlehre, welche in demjenigen bestehe, was die Seele ohne Bewußtsein sein würde, oder wodurch die Seele auch ein Dingliches sei. Diese, auch „ideale" Materie genannt, und die gewöhnlich so genannte „Materie", nämlich die raumausfüllende, könne unter dem Namen „chaotische Materie" zusammengefaßt werden. Das nun erinnert stark an die Stirnersche „Person", welche Geist „hat" — auch ohne eigentliches Selbstbewußtsein, an das Ich, das wir behalten sollen, auch wenn wir das Bewußtsein streichen. Schleiermacher ist auch mit dem ganzen Dualismus nicht einverstanden, der zwei Arten von Dingen, reale und ideale, materielle und geistige nebeneinander bestehen läßt; vielmehr sagt er mit Spinoza, daß dasselbe Eine Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt sei wie auf reale, und Ideales und Reales parallel nebeneinander fortlaufen als Modi eines Seins (vgl.

oben die Stirnersche Identität). Und so hat auch schon Schleiermacher dieselbe Einheit von Denken und Wollen im Sein, und geschlossen, daß dieser Gegensatz zum Sein überhaupt gehöre; von jedem Sein, sofern es als Kraft betrachtet werde, könne man sagen, es sei ein Wollendes (Dialektik). Nun aber das Wichtigste: worin läßt Schleiermacher diese Einheit von Denken und Wollen besonders vollzogen sein, sich manifestieren? Im Gefühl! „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, uns vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben." — Damit vergleiche man Stirners „Gedankenlosigkeit": „Ich will den Gedanken haben, will voller Gedanken sein, aber zugleich will Ich gedankenlos sein und bewahre Mir statt der Gedankenfreiheit die Gedankenlosigkeit" (405). Auch einen Ausgleich zwischen Freiheit und Determiniertheit finden wir ähnlich schon, wie später bei Stirner. „Freiheit geht so weit als das Leben . . . Auch die Pflanze hat ihre Freiheit". „Frei ist alles, insofern es eine für sich selbst gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Notwendig ist es, insofern es in das System des Zusammenseins verflochten" — also allgemeine Kausalität ist (Dialektik). Aus solcher Metaphysik erwachsen, konnte denn auch Schleiermachers Ethik, in ihren Fundamenten wenigstens, noch manches Wichtige für Stirner enthalten. Über das bloße „Sollen", das bestehen bliebe, wenn auch niemals etwas zu seiner Ausführung geschähe, über das Sitten-

gesetz als Gesetz, wenn kein Mensch sich auch nur anschickte, ihm zu gehorchen, geht gerade auch Schleiermacher durchweg hinaus, bringt es vielmehr in die vollständigste Nachbarschaft zum Naturgesetz, das nur von innen heraus alles Seiende bestimmt. Das Handeln nach Zwecken, das der kategorische Imperativ Kants so unsittlich gefunden hatte, hält er vielmehr für das Natürliche, ja, das Vernunfthandeln selbst noch immer für ein „Zweckwollen" — und sei dieser Zweck eben die Vollkommenheit selber; denn „will ich nichts bewirken, warum handle ich?" fragt er. Und wenn er sich nicht scheut, darauf hinzuweisen, daß auch „der sittliche Verlauf auf dem physischen ruhe", so braucht man dies nur damit zusammenzuhalten, daß er schließlich die höchste Sittlichkeit gerade im „vollendeten Einssein von Natur und Vernunft" findet, um eine individualistische so gut wie eine altruistische Moral infolge hiervon zu rechtfertigen. — Endlich ist auf eine ziemlich ausgebildete Form des Individualismus bei Schleiermacher schon hingewiesen worden (s. o.), deren konsequente Weiterbildung sehr wohl auch zum „Einzigen" führen konnte. In der praktischen Tugend- und Pflichtenlehre ist freilich Schleiermacher dann doch, wie wir wissen, vom geheiligten Boden der Tradition wenig abgewichen; aber nicht nur, daß auch er dieselbe mit ihren Fundamenten nicht in Einklang zu setzen wußte — die Zeugnisse einer Zeit, da auch er noch für Schlegels „Lucinde" schwärmte, die „Monologen" u. a., sie lagen ja noch allen vor Augen.

Der Individualismus Schleiermachers und die Ichreligion Fichtes bilden, sobald man tiefer schaut, schlechthin Gegensätze; nach dem Sturz des Hegelschen Systems

war aber vorübergehend auch wieder ein Neu-Fichteanismus aufgetaucht. Schleiermacher lehrte, daß jedes Individuum in seiner unvergleichlichen Art seinen Platz im Weltsystem einnehme, irgend eine Vollkommenheit gerade in der Verschiedenheit von anderen realisiere; Fichte dagegen hatte den Satz aufgestellt: „Ein Vernunftwesen muß schlechthin ein Individuum sein, aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte." War aber den Zeitgenossen Fichte wieder ins Gedächtnis gerufen, so konnte bei den freieren Geistern und skeptischen Naturen seine Ethik, die also nur scheinbar auf so autonomer Grundlage errichtet war, in den Zeitläuften der 30er und 40er Jahre bloß ein ungläubiges Lächeln hervorrufen. Sieh nur, wie frei ich durch Fichte geworden bin, ruft jeder: mein Ich der alleinige Schöpfer des Ganzen, des Weltganzen! Zwar wird es bald das „absolute" Ich genannt; aber so viel leuchtet ja doch ein, daß es auch als solches nur der individuellen Vernunft entstammen kann! Ich bin Schöpfer auch des Nicht-Ich: aber wozu erschaffe ich es denn? Ich bin Schöpfer alles Guten um mich, das ich genieße, das ich verzehre, das mir Lust macht: wohl, das wäre begreiflich; aber bin ich nicht auch Schöpfer meiner Ärgernisse, meines Todfeinds, meines Richters, meines Vorgesetzten, meines Gesetzgebers? Gewiß, sagt Fichte, das bist du auch — und weißt du, warum du es bist? Um dich ethisch betätigen zu können! Ein merkwürdiges Ich, dieses Ich; es ist nicht zufrieden mit seiner „angestammten" Güte, es muß durchaus dazu da sein, dazu in der Welt sein, um seine Tugenden zu bewähren, sie brillieren zu lassen! Das Ich setzt sich selbst das Nicht-Ich, um

sich praktisch, d. i. ethisch gegen dieses benehmen zu können ... In jenen Zeiten aber, als Stirner lebte, da war das Nicht-Ich ein gar undankbarer Geselle geworden. Der Staat, dieses Nicht-Ich, das ich selbst doch nur gesetzt hatte — er fragte wenig danach, daß er Staat doch eigentlich nur von meinen Gnaden, er hetzte mir die Polizeigewalt auf den Hals, er überwachte alle meine Schritte, und dieses Nicht-Ich bewies sich schließlich stärker als sein Schöpfer, das Ich. Dieses mochte beim geringsten Preßvergehen in Gewahrsam schmachten, die Nicht-Iche aber, gegen die es sich ethisch benehmen sollte, triumphierten ...

So ging es nicht weiter. Und so konnte man gerade auch von dem größten Ethiker Fichte zur Antimoral und Amoral kommen. Und dahin ist Stirner gekommen — zuletzt freilich aus seiner Natur heraus; und Fichte war zur Ethik gekommen — auch nur aus seiner Natur heraus, nicht aber, wie er sich einbildete: vom Ich aus.

Wir kehren jetzt zu Stirners Lehre zurück.

Vor allem gilt es zu sagen, ob er, in solcher Weise freilich auch noch von der idealistischen Philosophie herkommend, nun doch am Ende nichts anderes versucht hat, als eine neue Idee — ein neues Ideal — eine neue oberste Wahrheit auf den Thron zu setzen? Und da werden wir denn in gewissem Sinn nicht umhin können, Feuerbachs Witterung — wenn dieser auch sicher unrecht hat, sein eigenes Menschheitsideal für persönlicher, gewissermaßen irdischer und erfüllbarer zu halten — recht zu geben: um ein Ideal, ein neues Ideal, das, nach Stirner selbst, immer seinen Bekenner und Aufopferer verlangt, ist auch er nicht herum-

gekommen! Es werden uns genug Gebote auferlegt, die man wohl oder übel doch als uneigene, unegoistische, fremde empfinden könnte; wir „sollen“ wieder . . wir „dürfen nicht“ . . wir „müssen“ eine gewisse Mitte halten . . „dürfen“ uns nicht hinreißen lassen . . . Ja, aber wenn wir doch, wie immer wir auch sein mögen, „Eigene“ bleiben, aus unserer Haut nicht herauskönnen — was soll „uns“ das alles? — So weit hatte Feuerbach recht gewittert.

Und damit wäre Stirner für sich selbst erledigt. Denn gerade er will kein neues Ideal, keinen neuen Himmel bringen, er will sich selbst bringen. Möglich nun, daß er nach seinem Werke nur noch sich selbst erfüllt, verzehrt, „vertan“ hat; im Werke dagegen noch nicht — d. h. in jenem Sinn nicht, den er selbst dafür in Anspruch genommen hat. Hier kämpft er für etwas, ist begeistert für etwas, sorgt für das Seelenheil einer ganzen Welt — während er sich fortwährend vorspricht, daß derlei im Grunde unwichtig und das Beste sei, allem Treiben der Menschen ruhig und teilnahmslos, „voll Ataraxie“ zuzuschauen. Aber ob nun Stirner vielleicht sich selbst damit erledigt wäre — er ist es darum nicht für uns. Und wir wollen ja gerade „egoistische“ Kritik üben: wiederum in Stirners Sinne.

Ganz natürlich ist es da unsere erste Sorge: läßt sich der Stirnersche Wahrheitsbegriff halten, der ihm selbst hier anscheinend mit so böser Gefahr droht?

Wir haben zweierlei zu unterscheiden: die Worte „Wahrheit“ und „Vernunft“ hat Stirner (auch das mußte oben schon berührt werden) doppelsinnig gebraucht! Gewöhnlich, wenn er von einer „ewigen

Wahrheit", oder von einer „Herrschaft der Vernunft" spricht, hat er nichts anderes im Auge, als was er sonst mit „Prinzip", „Ideal" oder „neues philosophisches System" bezeichnet. „Wahrheit" soll da eo ipso schon „vorübergehende Wahrheit", „Vernunft" etwa die von der französischen Revolution zur Göttin erhobene Vernunft bedeuten — und indem viele Stellen diesen näheren Wortverstand weglassen, so erscheint es wirklich, als kämpfe Stirner gegen die Wahrheit und die Vernunft (vgl. 125/126, 177 u. a.). Kurz dagegen: er kämpft hier keineswegs gegen „Wahrheit" oder „Vernunft" — er kämpft hier wie überall nur gegen das Heilige. Diesem gegenüber erkennt Stirner die „unheilige" Wahrheit an, worunter er aber deutlich das ganze große Gebiet der Logik gerade versteht. Er ist selbst mit Vorliebe Logiker, ein vorzüglicher Dialektiker, gerade der zähe Scharfsinn, nicht der ahnende Tiefsinn ist seine starke Seite. Ihm gefällt die „unumstößliche mathematische Wahrheit" des Zweimalzweigleichvier, denn, so meint er: derlei betet man nicht an, weil es nicht „geoffenbart" ist (49); es gilt nicht als heilig. Aus demselben Grunde — als starrer Logiker nämlich — ist er ein ausgesprochener Feind jedes Konkordats, jeder Lauheit und Halbheit, jeder Vermittlung zwischen Wahrheiten (355); Gegensätze müssen nach ihm in aller Schärfe bestehen bleiben, oder höchstens in einen letzten und entschiedensten Gegensatz, wie den des Einzigen gegen den Einzigen, aufgenommen werden (243). Möglichkeit und Wirklichkeit fallen nach Stirner immer zusammen (Unmöglichkeit mit Unwirklichkeit); aber scharf zu trennen sei zwischen Denkbarkeit und Wirklichkeit, zwischen dem

logischen Denken und der Realität, und die Gesetze des einen seien nicht die Gesetze der andern (385). Aus all dem erhellt jetzt, wogegen im Grunde auch der große Exkurs gegen die Wahrheit am Schlusse des „Einzigen“ gerichtet ist (401—418): gegen nichts als die „heilige“ Wahrheit, die besessen macht und gerade darin irrt, ein Spiel mit Begriffen, eine nur nach immanenten Gesetzen verfahrende Logik immerfort für das Wirkliche, die Realität zu nehmen. Trotzdem kann man hier — ohne jede nähere Einschränkung — Sätze lesen wie: „Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte (λόγος); in Zusammenhang oder in Reih' und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie.“ Aber gleich darauf sieht man, daß wieder nur gegen den Denkgläubigen, also gegen den „herrschenden“ Gedanken, der uns nicht zum Diener machen soll (also gegen Idee, Ideal), geeifert wird (407). Die Logik selbst ist nirgends angegriffen. Vielleicht am ehesten noch in folgenden beiden Sätzen: „weder die göttliche noch die menschliche Vernunft, sondern allein deine und meine jedesmalige Vernunft ist wirklich, wie und weil Du und Ich es sind“ (239/240). Und: „es wird nun behauptet, daß nicht der Mensch das Maß von allem, sondern daß Ich dieses Maß sei“ (412). Wirklich gebraucht Stirner (nämlich in ähnlichem Sinne wie „Unmensch“ für den eigentlich realen Menschen) für meine, deine usw. Vernunft auch das Wort „Unvernunft“ (239). Wie nun aber der „Unmensch“ lediglich ausdrücken sollte: Mensch ist das Geringste an mir, so besagt „Unvernunft“ nur: „Vernunft“, die allgemeine, allgemein-

menschliche, ist gerade das Geringste, worüber ich verfüge, und über sie hinaus vermag ich eben als dieses bestimmte Ich noch zu besonderen, persönlichen, gerade von mir gefundenen Wahrheiten zu kommen. Es wäre freilich wünschenswert gewesen, daß Stirner diese Spielerei mit „Wahrheit" und „heiliger Wahrheit" gelassen hätte; denn da es ihm nirgends in den Sinn kommt, gegen die allgemeinmenschlichen, subjektiv-objektiven „Denkformen" (im Sinne Kants) anzukämpfen, weil seine Skepsis, wie gesagt, überhaupt nicht so weit reicht — darum ist es um so irreführender, daß einzelne Sätze, die im Grunde etwas ganz anderes treffen wollen, sich dem Wortverstande nach jenseits von Kant begeben. Daß „Ich das Maß der Dinge sei" — damit scheint implicite auch jedes objektivgültige Denkgesetz über den Haufen geworfen zu sein: in Wirklichkeit ist nur von den moralischen Gegensätzen zwischen Gut und Böse die Rede.

Und trotzdem kommt Stirner gerade für die Zwecke seiner praktischen Philosophie nirgends ganz von dem Individual-Erkenntnisprinzip der gesamten neueren Philosophie los, dem nur Kant eine Richtung aufs Objektive zu geben gewußt hatte, und das ihm zuzeiten vielleicht als wichtige Stütze seiner Moral erscheinen mochte, ohne daß er sich doch genügend um seine konsequent theoretische Durchführung bemüht hat: von dem Gedanken der Welt als „seiner Vorstellung". Daß ich die Wahrheiten denke, sie erschaffe — das fließt ihm fortwährend zusammen mit dem: daß ich eo ipso ihr Herr sein und bleiben müsse. Das Bewirkte kann nicht größer als die Ursache, das, was ich aus mir herausgestellt habe, nicht mächtiger als

der Schöpfer sein; merke ich, daß das Geschöpf gegen mich aufsteht, mich verschlingen will — rasch ziehe ich es in mich, seinen Ursprung, zurück und vernichte es so. Wohin zurück? — hat Stirner hierüber einmal nachgedacht? Die Idealisten der neueren Philosophie, vor allem Berkeley und Fichte (aber auch Condillac, Leibniz u. a.), haben schließlich die Außenwelt nicht überhaupt geleugnet: jener läßt sie am Ende als Wirkung Gottes in uns, dieser als notwendigen Gegenstand ethischer Betätigung weiterexistieren; und weiterexistieren läßt sie Stirner natürlich auch — im Gegenteil, so theoretisch hat er's nie gemeint. Ja, so muß er sich doch aber klar werden, wohin er denn die „Wahrheiten", die er schafft und auch wieder zerstört, zurücknehmen will! Also in sich, die Person, die leib-geistige Person, wie wir oben feststellten. Wenn er aber derartig idealistisch beginnt: was will er da mit seiner leiblichen Person noch? Von diesem Standpunkt aus ist sein Leib so sehr „äußerliche" Wahrheit, wie nur sonst irgend eine, denn nicht „seine Person" hat die Wahrheiten erschaffen und kann sie wieder zurücknehmen, sondern lediglich sein Denken, sein synthetisches Ich — und daß dieses mit einem Leibe bekleidet sei, davon hat er kein ursprüngliches Gefühl, kein ursprüngliches Wissen. Nicht „sein" Leib denkt, sondern „er" denkt, und wie jener denkt, das bliebe ein ewiges und undurchdringliches Mysterium. Erkennt er aber die Realität seines Körperlichen von vornherein an, wie er das ja tut, so ist die idealistische Ausdrucksweise überhaupt verwirkt: da beweist allein schon diese Realität, daß es von meinem Denken unabhängige, selbständig existierende Realität gebe, die

ich nicht beliebig „in mich“ — z. B. schon meinen Leib nicht — zurückziehen und auflösen kann. Warum sollte es aber da nicht noch Tausende solcher selbständigen Realitäten geben, die ich zwar alle „denken“, „schaffen“ d. i. nur nachschaffen — keineswegs aber beliebig in mich, den „Schöpfer“, zurücknehmen könnte! Sie würden ganz unabhängig von meinem Denken existieren, wiewohl ich, für mich, sie freilich erst denken müßte; aber Macht hätte ich darum keineswegs über sie, und ihr Herr, Herr der „Wahrheit“, wäre ich darum noch lange nicht! Es ist eben noch die große Frage, ob dadurch, daß gerade ich diesen Gedanken habe, ihn also scheinbar erst in die Wirklichkeit rufe — ich eo ipso auch sein vollkommener Verfüger, Herr und Verwalter werde. Gedanken können sehr wohl außer dem, daß ich, der Denkende, sie denke, noch eine selbständige, für sich bestehende Macht sein, die mit der meinen in durchaus reale Beziehungen und — Kämpfe zu treten vermag. Gedanken sind nicht, wie für die unklare Vorstellung, der auch Stirner verfallen ist, etwas Unwirkliches, Luft- oder Gasartiges, sondern Gedanken haben immer eine bestimmte Bedeutung, einen Inhalt, und mit diesem allein müßte ich, der Schaffende, mich messen, um zu erfahren, ob ich ihn in mich zurückziehen, ihn auflösen kann, oder ob nicht gerade er als der Stärkere mir gegenübersteht. Hinsichtlich der Sohnschaft, einer Delegiertenversammlung usw. hat Stirner das viel richtigere Verhältnis erkannt und ausdrücklich befürwortet: die Mutter ist die „Erzeugerin“ des Sohnes, die Delegiertenversammlung hat ihren „Berufer“, ist also zunächst nicht ohne ihn. Darum, wenn der Sohn ein-

mal losgelöst vom Mutterschoß, die Versammlung getrennt von ihrem Berufer ist: so beginnt die natürliche Selbstbehauptung des Sohnes, die Unabhängigkeitserklärung der Versammlung von ihrem Berufer — die Macht der Schaffenden hat aufgehört! Meint man, das gelte natürlich nur von Personen, von selbständigen Ichen, und hier sei gerade von Begriffen, Allgemeinem, d. i. „Unwirklichkeiten" die Rede: so fehlt eben bei Stirner, da ich nun einmal hinsichtlich aller meiner Vorstellungen auf diesem Standpunkt der Denkende, Schaffende bleibe, jede nähere Bestimmung und Unterscheidung, wie weit ich das Reale außer mir anerkenne und wie weit nicht. Verlasse ich einmal den Boden des Subjektivismus, erkenne auch nur ein Materielles neben mir, dem Denkenden, als selbständig an, dann ist der Bannkreis meiner Schöpfermacht überhaupt durchbrochen, und ich kann keineswegs übersehen, wieviel selbständige, für sich ihr Recht fordernde Realität mir noch entgegentreten werde!

Das alles ist offenbar nur die Folge davon, daß Stirner von einem so gänzlich „bestimmungslosen" Ich ausgegangen ist, das er „Ich", „Du", „Er" — näher: Person nennt, daß er diese „Person" nirgends genauer definiert, präzisiert oder auch nur umschrieben, abgegrenzt hat; er durfte es tun, dann aber nicht einen Standpunkt übernehmen, der sichtlich ein anderes Ich im Auge hat. Aufs engste hängt damit die Unbestimmtheit des (in der subjektivistischen Erkenntnistheorie ganz anders verstandenen) Ausdrucks „in mir" zusammen. Das Stirnersche „Inmichzurücknehmen", „Auflösen", „Vernichten" (der Wahrheiten usw.) denkt lediglich daran, daß dann außerhalb Meiner nichts

mehr existiert, vor dem ich mich zu demütigen brauche: aber in mir existiert es nicht? Wo sitzt denn die Hierarchie, die Gedankenherrschaft? Saß sie anfangs nur in meiner an sich gedankenlosen Person, und habe ich sie durch mein Denken nun daraus vertrieben, so daß sie mir nichts mehr anhaben kann? Nein, sie sitzt in eben dem Denken, das Stirner mit der Aufgabe betraut, sie daraus zu verjagen, und in welchem allein auch nur — mein Ich sitzt! Denn mein Ich ist kein bloßer Gedanke neben anderen, sondern es ist überhaupt nur dieses ganze Denken selbst, es ist die Vorstellung, die mehr oder weniger bewußt alle meine Gedanken begleitet und gleichzeitig bewirkt, daß sie nicht auseinanderfallen, daß sie in der Einheit meines Selbstbewußtseins (= Ich) zusammenhalten. Welche Aufgabe stellt also Stirner dem Ich? „Sich" fortwährend zu überwachen, daß nur ja kein „sich"-demütigender Gedanke darin vorkomme! Wer aber hatte gerade erst den „demütigenden" Gedanken? Natürlich dieses selbige Ich, das sich so etwas aber ja nicht getrauen soll! Mit einem Wort: das Ich soll sich selber bekämpfen, was eine neue Zwiespältigkeit und so gerade auch nach Stirner: Unnatur, nicht Natur bedeuten würde!

Dahin ist Stirner gelangt, lediglich, weil er sich den Gedanken des Ich, der Eigenheit, des Eigenseins, um jeder Dogmatik zu entgehen, absichtlich nicht als Begriff, damit aber ohne jede scharfe Umrissenheit vor Augen geführt hat. Ihm schwebten immer nur Skizzen, halb materielle, halb geistige, als „Persönlichkeit" vor, und von einer im Grunde so unpersönlich genommenen Persönlichkeit konnte es ihm, theoretisch-

abstrakt gerade, so scheinen, als müsse sie einen Wahrheits-*Dienst*, eine Ich-*Hingabe*, eine *Unterwerfung* unter das Ideal notwendig als „Dienst", Knechtschaft, Sklaverei auch immer *empfinden*! Daß gerade ein und dasselbe einheitlich-bleibende Ich im nämlichen Augenblick Götter ersinnen und sich vor ihnen demütigen könne, ja, Götter erschaffe, nur *um* sich freudig zu unterwerfen, das schien ihm — logisch, theoretisch allein — so widersprechend, daß er darüber das tatsächliche, tägliche, praktische und wir können hinzufügen: natürlichste Geschehen übersah und im Gegenteil für Zwiespältigkeit, Widernatur ausgeben zu müssen glaubte. Was bleibt aber vom Ich, wenn man ihm seine Ideale, Wünsche, Ziele, Bestrebungen, Hinarbeitungen wegnimmt, viel anderes übrig, als höchstens die formale, tote Einheit ohne allen treibenden, reizenden Inhalt, die man schwerlich gerade als das natürliche Ich erkennen möchte? Stirner hat sich, viel abstrakter, als er selbst ahnt, einen ganz falschen Begriff von Zwiespältigkeit des Seins*) zurechtgelegt. Der Besessene, von einer fixen Idee Eingenommene ist eigentlich der im Grunde am wenigsten Zweigespaltene. Wer begeistert für eine Sache kämpft, ist weit davon entfernt, eine Wahrheit „über" sich selbst zu stellen und ihr zu „dienen" mit dem Bewußtsein eines *Dienstes*. Wir sagen ja selbst vielmehr in solchen Fällen: „er legt sein ganzes Ich, sein ganzes Sein dafür ins Zeug", und der von einer Idee Beherrschte ist gerade darum so einheitlich, so schmerzlich-einseitig, weil er meinen würde, seine „ganze Natur verleugnen" zu

*) Verführt durch Feuerbach.

müssen, wenn er sie aufgeben sollte! In der Begeisterung, in der Besessenheit selbst liegt unter Umständen die ganze Natur, das ganze Ich des Menschen, es ist die „Haut, aus der er nicht heraus kann!“ Aber wer könnte eher als ein recht Bedauernswerter, Unselig-Zwiespältiger erscheinen? Wer, kaum daß er merkt, eine Wahrheit wachse in ihm zur Stärke einer Überzeugung, sofort darauf losschlägt, sich ihrer erwehren will, d. h. doch nur: lauter Zweifelsgründe gegen sie vorbringt, Bedenklichkeiten ausklügelt, usw. Wer sich etwas „aus dem Kopf schlagen will“ — ist er nicht gerade der innerlich Zerrissene? Gerade wer sich etwas aus dem Kopf schlagen *will*: wissen wir nicht, wie schwer, ja wie unmöglich oft gerade dieses *Wollen*, und wie gerade mit der angestrengten Absichtlichkeit die Aufmerksamkeit zum alten Gegenstand zurückkehrt? Ein schweres, schweres Gebot hat da Stirner unserer Natur aufgelegt — schwerer am Ende als alle „Soll“ und „Müssen“ der Moral- und Pflichtgebote, die er gerade aufheben wollte: hängt nicht oft das ganze Wesen des Menschen am Ideal — und kann Stirner da sagen, der „eigene“ Mensch sei der Mensch *ohne* dieses Ideal, und das Ideal sei nur das Fremde, Uneigene, an das das Ich sich wegwerfe, worin es sich „vergesse“? Ist es nicht ein hartes Gebot gerade *wider* die Natur, die Stirner doch herstellen, befreien will?

Diese letzten Einwände hätten wir hier nicht noch einmal wiederholt, wenn sie nicht gerade auch der einzigen tieferen Erkenntnis, in der sie aufgehoben erscheinen: nämlich der Stirnerschen Lehre vom Mitte- und Maßhalten in allen Dingen, mit neuer Gefahr

drohten. Gut, so sagen wir jetzt, Stirners „Eigenheit" besteht gerade auch in einer neuen Aufgabe, einer neuen Pflicht, auch wirklich „eigen" zu bleiben. Stirner hat offenbar den Kultus der heiligen Wahrheit als Besessenheit und Ichverleugnung auch schon darum bekämpft, um zu zeigen, daß das Prinzip eines echten Naturalismus auch keineswegs nach der anderen Seite zur Zügellosigkeit führe. „Mein eigen bin Ich erst, wenn nicht die Sinnlichkeit, aber ebensowenig ein Anderer, Gott, Obrigkeit, Gesetz, Mich in der Gewalt haben, sondern Ich selbst" (199). Von einer bloßen Wiederherstellung eines Naturzustandes kann da gar nicht die Rede sein. Wenn ein Sinnlicher seinen Begierden Einhalt tut, verleugnet er da etwa nicht seine Natur? Ist er denn da noch wortgemäß ein Eigener, ein ganz „natürlich" sich verhaltendes Ich? Wenn dem aber so ist und alles in der Tat auf ein letztes Inderhandbehalten der eigenen Ichheit hinausläuft — war es da noch angebracht, immerfort vom absolut bestimmungslosen Ich zu sprechen, nicht wenigstens die Handhabe eines Versuchs zu bieten, wie es gerade auch möglich sei, individuell das Maß der eigenen Eigenheit zu finden? Denn daß dieselbe eben nicht einfach auf dem Wege ethischer Intuition zu bestimmen, das beweisen doch alle Mahnungen der Selbstbesinnung und des Beisichbleibens — beweist übrigens auch eine tausendjährige Vergangenheit, gegen die Stirner doch wohl nur kämpft, weil sie das Wichtigste, das Ich, nicht hochzuhalten „verstanden" hat. War nun Stirner ein solcher Ichprophet, wie er unumgänglich auch zu neuen Aufgaben und Zielen ruft, dann hätte er es

eben nicht unterlassen dürfen, ein bestimmteres Maß für das Ich, eine tiefere Andeutung, wie weit unsere Eigenheit nun reiche und wie weit nicht, zu geben. Wir haben es gerade gerühmt, daß er nicht einseitig den Standpunkt, der lediglich das „Erkennen" als die das Ich vollständig konstituierende Eigenschaft ansieht, in seiner monistischen Theorie vertreten, sondern durch seinen Kampf gegen das Stabilitätsprinzip, gegen die leidige „Konsequenz", auch dem Willen eine so wichtige Rolle eingeräumt hat. Aber was das Ich anbetrifft, das doch nun in seiner Ganzheit, als Erkenntnis und Wille zugleich, zu entscheiden hat, wie weit es die Wahrheiten, wie weit die Leidenschaften als „noch eigene" für zulässig halte, so leidet seine ungenaue Fassung darunter natürlich noch mehr. Ich habe morgen etwas anderes für gut befunden als heute und handle so —: wie weit „darf" dieser proteische Wechsel vor sich gehen, um noch Ich — mein Ich zu bleiben? Wenn ich gar zu schwankend, zu widerrufend sein werde — welches von diesen sich täglich anders betätigenden Ichen war oder ist denn nun mein Ich? Antwort: das stets wechselnde, das aufbauende und auch zerstörende Ich ... Soll denn nun aber dieses Ich nicht überhaupt willkürlich sein, soll es Grenzen, Schranken anerkennen — und welche? Schranken im Wahrheitsdienst und Schranken in der Leidenschaft? Da es unmöglich wissen kann, welches sein eigenes, echtes und ursprüngliches Ich ist, so wird es nicht anders können, als — jedes Handeln mit sich vereinbar zu finden!

Hätte Stirner schon überall Erkenntnis und Willen als zwei das Ich gleichzeitig konstituierende Faktoren

berücksichtigt, so wäre er schließlich dahinter gekommen, daß es überhaupt eine schwierige, wenn nicht unmögliche Sache ist, vom Ich aus, von der „Eigenheit" aus als etwas Unmittelbar-Bekanntem, als von einem festen Mittelpunkt aus eine physische und moralische Welt zu begründen. Was ist, was enthält denn die Eigenheit? Es klingt so bekannt, wenn man „Ich" sagt, es scheint so klar zu sein, wenn man „seine Natur zu Rate ziehen" will: aber welches ist denn diese Natur? Da stehen wir ja gerade vor dem großen Rätsel, dem Mysterium! Ja, wenn das so eine einheitliche Sache wäre, wie man nach Stirner meinen könnte, wenn „Eigenheit" als solche schon wirklich alles enthielte und wir sie eben nur zu befragen brauchten in jeder „rechten" oder „unrechten" Sache — da wäre es freilich nicht genug zu verwundern, daß die Menschen immer draußen gesucht haben, nach „fremdem" Gebot sich gerichtet haben! „Eigenheit" ist leider durchaus nicht der so selbstverständliche, stetsvorliegende Inhalt, der ihr — im Gegensatz zur Freiheit z. B., nach Stirner — innewohnen soll; ja, wenn man näher zusähe, Eigenheit wäre immer schon eine so unentwirrbare Komplikation, eine so unauflösliche Durchdringung mit tausend fremden Außenwelt-Einflüssen, die nur zu „eigenen" schon gemacht worden, daß man von absolut selbstangehörigem Ich, von vollständiger Eigenheit, schwerlich auch nur in einem Falle zu sprechen vermöchte! Wenn Stirner, sagen wir, hier an diesem Punkte weiter nachgeforscht hätte, so wäre er, um eine Richtschnur für unser Tun und Handeln zu finden, wahrscheinlich auch vom Ich weggedrängt worden, denn es ist wohl so gesagt: „Du",

„du selbst", dein Ich als Maß aller Dinge, aber wer, was bist du? Man braucht keineswegs mit dem Christentum zu antworten: ein Abgrund von regellosen Trieben, ja, man darf es nicht, denn zweifellos ist jeder etwas anderes; man kann auch mit Stirner nicht sagen: absolute Vollkommenheit — denn Vollkommenheit ist inhaltleer, es fehlt ja gerade noch dasjenige, von welchem die Vollkommenheit ausgesagt wird und was in der Tat ein einziges großes Mysterium bildet, dessen Schleier Stirner keineswegs gelüftet, das er im inneren Selbstgefühl vielmehr jederzeit als enträtselt schon vorausgesetzt hat ... Aber gerade im inneren Selbstgefühl kämpfen seit Adams Zeiten zwei Mächte um die Seele des Menschen; Stirner kommt nun und redet zum Ich, es bilde sich nur ein, daß da ein Kampf existiere — und das Ich soll es ihm glauben. Aktivität, wechselnd-bewegtes Interesse, mag des einen Weisheit in diesem Kampfe sein, Ataraxie die des andern; aber was nun eigentlich das Ich, die Wurzel unseres Seins, unsere Eigenheit sei — wie weit sie reiche oder nicht reiche, wie weit wir nachgiebig sein dürfen, wie weit nicht, wie weit wir uns hinreißen lassen sollen, wie weit nicht: das bleibt Mysterium! Und indem Stirner nur ein solches, nicht aber, wie er noch mit der gesamten neueren Philosophie annimmt: die bekannteste Sache von der Welt zum Eck- und Grundstein seiner Weltanschauung gemacht hat, ist auch er aus dem Bannkreis und Zauberring dieser selben Philosophie nicht herausgetreten, hat er uns im Subjektiven nicht das Reale, und so auch nicht, indem er einfach an „uns", „unsere Natur" appelliert, unser einzig mögliches reales Verhalten aufzeigen können.

Weil ihm aber unbewußt diese letzte Erkennbarkeit unserer Natur immer vorgeschwebt hat, weil er ihr als dem Wandelbar-Ewigen die beinahe wichtigste Rolle in seinem Kampf gegen die erstarrten, ethischen „Wahrheiten" eingeräumt hat: darum nun hat man an Stirner gestraft, was eigentlich die neuere Philosophie seit Descartes „verschuldet", hat man ihn entgelten lassen, was eigentlich schon die Berkeley und alle bis auf Fichte „verwirkt" haben. Wie lange noch wird die Philosophie glauben: im Ich, im Innenbewußtsein, da habe sie was Rechtes, was Erkennbares, da ergreife sie die Realität schlechthin, die ihr niemand wegdisputieren könne! Gewiß, daß ich bin, das kann mir niemand wegdisputieren — aber damit hat es auch sein Ende; was er ist, das weiß niemand von sich aus zu sagen, das bleibt so Geheimnis wie nur das Innere eines Felsens, einer Wolke. Ich erlebe mich selbst nicht tiefer, innerlicher, als ich den Felsen, die Wolke erlebe; „Erlebnis" bleibt freilich beides, aber daß ich hinzusetze: Erlebnis Meiner, das fügt gleichzeitig meiner Erkenntnis keinen Pfifferling hinzu. Da aber soll ich Sonne und Zentrum des Welterlebens sein, soll Mittelpunkt von allem sein. Die Erlebnisse geben sich indes keineswegs so „mit" mir, einschließlich meiner Existenz als Sonne des Erlebens! Deswegen ist es besser, ich lasse diese gekünstelte, reflektierte Seite des Erlebens an ihnen selber weg, denn eine höhere Erkenntnis ihrer erlange ich dadurch doch nicht, und so, unabweislich, instinktiv, wie sie auftreten, sind sie immer noch glaubwürdiger, als in „Abhängigkeit von mir"! Statt dessen heißt es denn: das Subjekt schafft erst die Dinge, indem

es sie denkt; unabhängig vom denkenden Subjekte existieren sie nicht usw. usw. Ein schönes Schaffen — eine Vogel-Strauß-Weisheit: wenn der Strauß seinen Kopf unter die Flügel steckt, ist der Feind verschwunden! Was weiß ich denn von diesem Schaffen? Wie wenn jemand ein Weib beschläft, dann aber von sich sagt, er habe einen Menschen geschaffen. Sind es wirklich meine Gedanken, die ich denke? Schon Lichtenberg sagte, man solle entsprechend sagen, wie „es blitzt", „es donnert": „es denkt". Ich brauche freilich mein Auge nicht auf diesen oder jenen bestimmten Fleck zu richten und sehe ihn dann auch nicht; wenn ich es aber hinwende: wieviel bin dann eigentlich ich noch der Sehende, oder ist „mein Auge" das sehende!? Hieraus erhellt denn zugleich, inwiefern ich auch nach Stirner „Herr des Denkens" oder „Schöpfer der Wahrheiten" genannt werden kann: man ist es, wie man gerade Stirner entgegenhalten darf, lediglich in einem sehr gekünstelten, sehr unnatürlichen Zustande der Reflexion, bei welchem man im Gegenteil oft bemerken kann, wie wenig man eben unter Umständen „Herr" seiner eigenen Gedanken zu werden vermag, oder aus der Verwunderung, selbst der Denker gewisser Dinge zu sein, manchmal gar nicht herauskommt.

Da aber war Berkeley aufgetreten und hatte gesagt, die Materie existiert nur in meinem Geiste, und Fichte verkündete, nur das Ich setzt zugleich auch das Nicht-Ich; und alle priesen ihre Konsequenz (zwar bei Berkeley fand man sie anfangs doch ein bißchen absurd), aber niemandem fiel es ein zu sagen, daß das doch eigentlich eine — ganz gefährliche Konsequenz sei. Es

waren Theoretiker, und vor allem — herrliche Glaubensmenschen, und niemand wäre es in den Sinn gekommen, sie als Ketzer zu verdächtigen. Es blieb alles so hübsch theoretisch, schmeichelte auch dem subjektiven Empfinden so gewaltig. Ich — Schöpfer der Welt, welch ein Bewußtsein! Da aber kam Stirner und zog zum ersten Male auch die durchaus noch zugehörigen praktischen Konsequenzen, vor denen noch jeder schaudernd zurückgebebt war (ja, Fichte konnte sich in seiner Ethik gar nicht genug tun mit Ehrenbezeugungen vor der von ihm selbst erschaffenen Realität!), und endlich gingen der Welt die Augen auf. Er will die Moral angreifen, die Fundamente der sittlichen Weltordnung untergraben — steinigt ihn! Er war aber nur ein echtes Kind der neueren Philosophie und hatte nichts getan, als was man vor ihm, wäre man nur so ehrlich wie Stirner gewesen, auch schon hätte tun können. Was wollten sie eigentlich? Ist die Welt nur meine Vorstellung, dann ist es das Gute, das Wahre, die Tugend, die Sittlichkeit, das Recht, die Pflicht, die Loyalität, die Sünde, der Schmutz, das Laster auch: es sind alles meine Vorstellungen! Erlaubt schon, daß ich mit ihnen verfahre, wie es mir gefällt! Mit ihnen — meinen subjektiven Schöpfungen!

Und dazu kam nun noch seine Skepsis hinsichtlich der Worte, in welcher Stirner ebenfalls Vorgänger hatte; und wir heute wissen am besten, daß das keine frivole, leichtfertige Skepsis ist, sondern daß es gar gewichtige und schwerwiegende Gründe sind, die zu einer Erneuerung auch in unseren Tagen wieder geführt haben. Was sind denn Vorstellungen? Vor-

stellen kann man nur in Begriffen, Worten; Worte aber sind Sammelbezeichnungen für etwas Gemeinsames, das nicht wie ein wirkliches Ich sich benehmen kann, das keinen Leib hat, nichts Persönliches ist. Also Berechtigung für mich, sie aufzulösen, zu zeigen, daß nichts Wirkliches (Eigenes, Persönliches — Macht) hinter ihnen steckt, zu zeigen, daß in der Tat nur ein Spuk von je uns genarrt hat! Ist der „Staat" etwas anderes als ein Begriff? Die Vielheit vollständiger Einzel-Iche aber kann ein Begriff, z. B. „Volk", niemals ausdrücken, wiewohl er es glauben machen will; denn diese eben würden der Zusammenfassung unter einen Begriff widerstrebt haben; jedes Ich ist total verschieden vom andern, wie will man einen Hut für alle finden? Konsequenz: das „Volk" ist kein Ich, hat kein Ich, existiert nicht! Recht, Gesetz, Liebe — wohin man blickt, lauter Unpersönliches. Wer ist es denn nun aber gewesen, der sich zum Anwalt aller dieser Begriffe hergegeben, der ihnen Körper, Fleisch und Blut einmal verliehen hat, ohne welches sie doch überhaupt machtlos geblieben wären? Es sind offenbar die einzelnen gewesen, die ihrerseits einmal ein Interesse daran gehabt, welche die Macht und die Kraft ihres Arms in diese Gebilde hineingelegt hatten — offenbar zu ihrem persönlichen Nutzen! Nun denn, ich nehme mich ihrer ebenfalls an, sagt Stirner, und tu' es ebenfalls, soweit dies mein Nutzen: ich sage „mein" Recht, „mein" Gesetz, „meine" Liebe usw. usw. Mögen es alle bedenken; nur das Ich ist Schöpfer und vermag es zu bleiben, Begriffe vermögen nichts wider es.

Was tut aber Stirner damit? Er macht nur

einen großen geschichtlichen Prozeß wieder rückläufig und zeigt, wie Begriffe im Bewußtsein der Menschen Macht erlangt haben: auch hier war es aber darum zu viel behauptet, sie seien „nichts", und das Allgemeine sei eben darum gar nicht, weil es nicht ein individuelles Ich, ein persönliches Wesen sei. Wiederum Fichteanismus in letzter Konsequenz! Wie aber Stirner selbst zu Eingang seines Werkes von „den" Lebensaltern spricht, die doch nur als Lebensalter des A oder B oder C verstanden werden können, mithin auch alle so verschieden, wie die total verschiedenen Iche von A und B und C, verlaufen müßten — wenn es nicht eben doch etwas allen Gemeinsames gäbe: so natürlich mit allen vom Individuellen losgelösten Begriffen. Natürlich haben wir in „Staat" und „Recht" usw. überall von der Individualität der einzelnen schon abgelöste Willensäußerungen, ursprüngliche Ichbetätigungen, in diesem Fall näher wohl Kompromisse vor uns, so ähnliche etwa, wie sie dann Stirner selbst von neuem bei seinen — Vereinen im Auge hat (vgl. oben). Ganz gewiß auch, daß die tausendjährige Geschichte in jenen selbstverständlich alles schon viel mehr versteint und unpersönlicher gemacht hat, die ehemalige Absicht der „Wohlfahrt Aller" undurchdringlicher überdeckt hat! Darum kann natürlich nicht von Irrtum oder Lüge, am wenigsten aber von einem „Nichts" so ohne weiteres gesprochen werden, weil selbst mit der genauesten Ableitung unserer Begriffe nicht das Geringste über ihr Wahr- oder Falschsein ausgemacht wird. Das einzige, was wir vielleicht daraus lernen können und was uns gerade auch Stirner noch schließlich im richtigsten Lichte zeigt,

ist: ihn gleichsam in den Evolutionsprozeß der Begriffe mitaufzunehmen und sie so gewissermaßen von sich selbst aus zu anderem Inhalt und neuer Wahrheit kommen zu lassen. Darum nämlich ist gerade die Stimme des Predigers, der gleichsam zu neuen, noch einmal ursprünglich-werdenden Bündnissen auffruft und zunächst für sich die Unbotmäßigkeit des Individuums in Anspruch nimmt, man möchte sagen von Zeit zu Zeit so unvermeidlich: weil eben tatsächlich die Zeiten kommen, wo das Individuelle selbst solche Wandlungen erfahren hat, daß die Decke, die es ehemals deckte, an allen Ecken zu klein und zu kurz geworden ist! — Eine natürlichere Auffassung des „Allgemeinen" hat sich denn auch bei Stirner selbst später eingefunden; in der Antwort auf Kuno Fischers Rezension, Kleinere Schriften S. 182, heißt es (1847): „Ist etwa gesagt, daß Stirner" (er spricht von sich hier in der dritten Person) „mit seinem ‚Egoismus' alles Allgemeine negieren, als nicht vorhanden hinstellen, alle Eigenschaften unsrer Organisation, der sich also kein einzelner entziehen kann, durch bloßes Wegleugnen hinwegräumen will? Daß er alle Gemeinschaft mit Menschen aufgeben, selbstmörderisch sich in sich verpuppen will? — Es wäre ein plumpes Mißverständnis."

Wenn wir uns aber auch auf der äußersten Spitze und den eisigsten Gipfeln der naturalistischen Philosophie nicht zu halten vermochten, lediglich deshalb, weil es nun einmal nicht gelingt, auf eine einzelne Basis — und sei sie auch die proteischste — Alles zu stellen: so soll nun zum Schluß auf das unsterbliche Verdienst und die seit Lessings Tagen folgenreichste

ethische Tat hingewiesen werden, die auf diesem Wege lag und von Stirner selbst auch in aller Deutlichkeit als Aufgabe schon erkannt wurde. Nach Lessings und Reimarus' Toleranzethik gab es in der Moral nur noch eine große Tat zu vollführen: dahin zu wirken, daß nicht mehr bloß „toleriert" werde! Daß nicht bloße „Duldung", die dem Ich noch immer wie ein fremder Kleiderfetzen anhängt, unser sittliches Urteil bestimme, sondern daß wir so vollständig Individuelle (= Ungeteilte) werden, so absolut mit dem Bewußtsein, nicht Richter zu sein über das Tun des Nächsten, verwachsen, daß wirklich nur noch die Sorge für die Vollendung der eigenen Ichheit übrigbleibt! Indem Stirner an die Begriffe selbst Hand anlegte, indem er auf die menschliche Schöpferbrust wies, dahin auch sie, die großen allegorischen Figuren, die längst wieder zum Range von Göttern und Göttinnen aufgestiegen waren, gehörten — legte er noch einmal ein Macht- und ein Kraftbewußtsein in die Seele des Adamiten, wie er es seit Jahrtausenden nicht gefühlt hatte und wie es ihm soeben schon unter dem erdrückenden Sündenbewußtsein christlicher Kultur völlig zu schwinden drohte! Seit Stirners Tagen erholen wir uns sichtlich; denn es braucht nicht immer oben am Tage zu liegen, was uns in der Wurzel kräftigt und erhebt. Stirner hatte doch recht gehabt: Wir waren allesamt Anbetende geworden, wir hatten uns erniedrigt und gedemütigt vor Begriffen, Zoll und Tribut jahrtausendelang geheiligten Götzen entrichtet! Nahm ein Christ das Wort „Liebe" in den Mund, so erstarb er vor heiligen Schauern, und sprach er von Gerechtigkeit und Vergeltung und Erbsünde, so verdrehte sich

sein Auge in frommer Entzückung, auch wenn er nichts davon verstand und nichts davon begriff. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Stirner nicht überall den geschichtlichen Werdeprozeß in seiner Notwendigkeit erkannt und daß er allzu rationalistisch mit den Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts als Lüge und Heuchelei gebrandmarkt hat, was im Grunde nicht jüdische, nicht christliche oder buddhistische Religion, sondern das Ewig-Unbegreifliche und -Unzulängliche in uns als Heiligkeit an den Strand der Sitte getrieben hat. Aber wenn, wie er klagt, dieses Heilige nun bald den Rand der Welt erfüllte? Wenn für das Individuum bald nichts Profanes zum Abgrasen mehr übriggeblieben, wenn es in den Abgrund gestürzt zu werden drohte von dem durch Geschichte Geheiligten — war er nicht berechtigt, da das „Göttliche" seinem Zweck jedenfalls nicht mehr diente, dem nur noch durch Alter Heiligen den Glorienschein abzureißen? Ja, wenn er unschädlich wäre, dieser Schein; wenn er sich begnügte, zu strahlen und zu funkeln nur! Aber der Glorienschein zeigt den Gott an und — mich, das fluchbeladene Geschöpf der Sünde, drückt er in den Staub. Mir nimmt er die Macht, zu handeln, mit Argusaugen überwacht er mich und macht aus mir, dem Lebensdurstigen, einen Todessüchtigen, einen — Sehnsüchtigen!

Von dem Stoß, mit dem Stirner eine tausendjährige in Heiligkeit erstarrte, mit Blut und Tränen beladene christliche Moral getroffen hat, wird sich diese nie wieder erholen. Mögen sie jetzt flicken und ausbessern an einzelnen Sätzen und Sätzchen — ihre Heiligkeit ist für ewig dahin. Ihre Heiligkeit aber

galt es anzutasten, galt zu zeigen, daß nur im Menschen Anerkennung und Verachtung, Heiligsprechung und Unterwerfung ruhen, daß kein äußeres Soll das Individuum zwingen und daß es keine für alle Individuen gültige Satzung geben könne, um den Zauberkreis der Christlichkeit, der Gefangengebung unter ein Ewiges, für alle Zeiten zu durchbrechen. Nichts soll hier noch einmal gesagt sein über das Positive der neuen Moral bei Stirner: wer tiefer blickt, wird ein neues Ideal des „weisesten Menschen" aufgestellt finden. Aber wenn dieses Positive selbst fehlte: es wäre gleichgültig im Verhältnis zu der einzigen Tat, durch welche die so lange für unfehlbar geltende, „unantastbare", „heilige" Moral aus ihrer gefährlichen Selbstzufriedenheit aufgerüttelt, ihrem „dogmatischen Schlummer" für alle Zeiten ein Ende bereitet wurde! Und darum ist Stirner wie ein kräftiger Sturmwind, wie ein reinigendes Gewitter über die Menschheit gekommen; der Himmel verfinsterte sich wohl einen Augenblick — aber nur, um den Horizont weiter, lichter, unendlicher aufzureißen. Und riesige Zypressenhaine am Rande der Welt hat es weggefegt, den Blick ins Ungemessene dehnend. Die Fixheit, die Besessenheit hat es weggefegt und jegliche Sanktion der Sündigsprechung des Menschen durch den Menschen in ihr Nichts aufgelöst.

Indem Stirner den christlichen Tugenden die Ansichheiligkeit nahm, hat er ferner wahre Bollwerke und Festungen der Lüge, der Heuchelei, des Nichtzusichkommens für alle Zeit untergraben. In diesem Kampf, dem Kampf für ein Wahrsein, für Wahrhaftigkeit, hat er denn auch im Grunde sein Lebens-

werk gesehen, wiewohl er selbst uns belehrt hat, auch darin etwa nicht jenen Götzen absolut interesseloser Uneigennützigkeit zu finden. Der Mensch ist nicht uneigennützig — rede mir's nicht ein! Was kann aber eine Religion Wahres an den Tag fördern, die schon in der Wurzel auf einem Mißverstand der menschlichen Natur, einem psychologischen Nonsens beruht? Muß sie nicht alle ihre Bekenner zu Lügnern und Heuchlern erziehen? Zu betrogenen Betrügern? Und warum? Weil menschliches, natürliches Interesse nun einmal für Sünde gilt! Weil Einer, im Verkennen desjenigen, was ihn selbst leitete, Aufopferung, Demut und Unterwerfung als das Höchste pries, darum müssen auch die Nichtaufopfernden, Nichtdemütigen, Nichtunterwürfigen doch den Schein zu wahren suchen! Die Liebe als Pflicht, als Gebot, als kategorischer Imperativ — sie ist das Höchste. Kant hatte eine Moral des Egoismus abgelehnt, weil er sagte, den Egoismus brauche man die Menschen nicht erst zu lehren. Nun, muß man denn aber so unbedingt — lehren, das Entgegengesetzte für gut und wahr halten? „Wenn die Menschen nun einmal nicht alle vernünftig sind — so werden sie es wohl auch nicht sein können!" sagt Stirner. Sind sie darum die einen besser, die anderen schlechter? Sie mögen sicherlich für dich besser oder schlechter sein: sind sie es darum absolut? Als Forderungen, als Imperative grade haben all diese „Gebote" der Liebe und Aufopferung das unsägliche Leid über die Menschheit gebracht; der Fanatismus mit seiner Blutgier erschien unausbleiblich in ihrem Gefolge. Eine Stirnerreligion dagegen gibt es nicht; sie ist ein Unding. Und doch

steht auch Stirner mit der Liebe auf gar vertrautem Fuße — vertrauter am Ende als ihre Anbeter, die Religiösen! Sie ist ihm nur nicht Pflicht — sie ist ihm Selbstverständlichkeit oder grade herausgesagt: Unmöglichkeit! War sie nicht erlösend, diese Offenheit, Wahrhaftigkeit? Über die menschliche Natur gab er sich, wie nur je die Größten vor ihm, keinen lügnerischen Täuschungen hin. Er urteilte hart über sie und — verurteilte sie nicht. Er urteilte wie Macchiavell, wie Pierre Bayle, wie Voltaire — wahrlich stolze, freie Namen; aber er war noch viel freier, er kam zum Weder-gut-noch-böse. „Denn lohnsüchtig ist der Mensch, und er tut nichts umsonst" — was folgt daraus für Stirner? Gar nichts. Oder, daß er sich nur ja kreuzigen, kasteien und immerfort vorsprechen soll, seine wahre Bestimmung sei doch das Reich der Liebe? „Nun seht zu, wie weit ihr mit diesem Soll, mit diesem Liebesgebote kommt! Seit zwei Jahrtausenden wird es den Menschen zu Herzen geführt, und gleichwohl klagen die Sozialisten heute, daß unsere Proletarier liebloser behandelt werden als die Sklaven der Alten." (Kl. Schr. 143.)

Darum hat Stirner — und das ist sein letztes und höchstes Verdienst — den Menschen die Erde wiedergewonnen, sie vom Himmel der Kreuzigungen und Marterungen wieder zur Freude am Sinnlichen zurückgerufen und ihnen einen tieferen und weniger „ruchlosen" Optimismus wiedergegeben, als er ihnen jemals durch die Arbeit für verschwommene Kultur- und Menschheitsideale aus einem Selbstbetrug erwachsen konnte. Stellt das Christentum erst das kommende Leben als das wahre hin, so hat Stirner

sich schon im Diesseits angesiedelt und „auf sich, den vergänglichen, den sterblichen Schöpfer seiner" (429), Anfang und Ziel alles Strebens gestellt, nur um sein irdisches Sein, aber auch nur im deutlichen Widerspruch gegen dessen unsinnige Verachtung, den Ring der Wünsche kreisen lassen. Nur wenn der Mensch auch sein Fleisch vernimmt, ist er „vernehmend oder vernünftig". Wer hat es dir denn gesagt, daß Geburt ein Verbrechen, Leben eine Erbsünde, die Erde ein abgefallener Teufel, die Leidenschaft der Teufel in dir selber? Ich bin so gut, wie ich sein kann — und sollte ich denn ein Geschöpf Gottes oder meiner sein: weder Gott noch ich haben mich offenbar besser machen können, als ich einmal bin! Da ängstigt und drückt und quält sich Jener ganze siebenzig Jahre mit seinen Wünschen und Begierden herum, schwebt sozusagen in beständiger Gottesfurcht, bis — „die Rosen seiner Jugend erblassen in der Bleichsucht seiner Seligkeit". O Ninon, o Laïs, wie tatet ihr wohl daran, diese blasse Tugend zu verschmähen! ruft Stirner aus. Soll nicht eine Leidenschaft, ein freies, stolzes Verbrechen selbst, tausendmal höher stehen, als die Dutzendphilistrosität des „guten" und „ehrbaren" Menschen, der sein Lebtag mit keinem „Gesetz", keiner „Moral" in Fehde gerät, weil er aus seiner Natur heraus das auch gar nicht kann, weil ein freier Windhauch ihn umbläst und er bei dem bloßen Gedanken schon stürbe, eine „Sünde" zu begehen?

Erinnern wir uns, was Schiller von seinem Übermenschen Karl Moor sagt: „Ein Geist, den das äußerste Laster nur reizt um der Größe willen, die ihm anhänget; um der Kraft willen, die es erheischt, um der

Gefahren willen, die es begleiten." So der hohe Idealist Schiller. Aber Stirner: er hat das Verbrechen gepredigt? Wer es ferner glaubt, mag hierbei stehen bleiben. Für uns ist Stirner — egoistisch, wie wir ihn kritisieren — ein Apostel der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, ein geschworener Feind der Lüge (!) und Heuchelei gewesen. Er hat den moralischen Spleen, den moralischen Dogmatismus, der den Menschen über den Menschen sich zum Richter aufwerfen und ihn erst wirklich lieblos werden läßt, hinter sich gelassen und so die moralische Borniertheit wenigstens für alle Zeit aus dem menschlichen Denken entfernt. Er hat die Menschen wieder die Erde lieben gelehrt ... Genug für lange Zeiten!

III. Teil.

Stirner und ein halbes Jahrhundert.

A. Geistige und soziale Entwicklung bis auf Nietzsche.

Stirners Kritik an Sues „Mysterien von Paris" läßt vielleicht noch am klarsten erkennen, wie er eigentlich aus „Moralität", aus höherer Moral allein zum Kampf gegen die bestehende verlebte, verrottete gekommen ist. Die höhere Kunst, diejenige, welche sich souveräner als in diesem schwächlichen Roman von je der starken „Guten" wie der starken „Bösen" mit gleicher Liebe angenommen hat, sie dient Stirner sogar mehrmals als Vorbild und Hinweis, um seinen für das egoistische Moralprinzip geführten Kampf zu unterstützen. Für einzelne ihrer Lieblinge hatte die Kunst seit Homers Tagen von je eine besondere, eine Einzelmoral in Anspruch genommen und hiermit merkwürdigerweise nicht allzuselten selbst den Applaus der „Gesitteten" herauszufordern verstanden. Vom Shakespeareschen Hamlet und seinem: „An sich ist nichts weder gut noch böse" bis zum Byronschen Kain, dem Luzifer über Gott verkündet:

„Als Sieger nennt er den Besiegten böse.
Was aber ist das Gute, das er gibt?
Hätt' ich gesiegt, so hießen seine Werke
Die einz'gen bösen . . ."

gibt es eine so starke und ununterbrochene Gemeinschaft, welche die einzelnen gefeierten Helden im Protest gegen das fixe Böse verbindet, wie sie stärker auch kaum ein Priester und Moralprediger der alten Tugend bei einem Appell an das „allgemeine sittliche Bewußtsein" und an den consensus gentium sich nur

wünschen könnte! Stirner selbst sah noch wenige Jahre vor dem Erscheinen seines „Einzigen" das Publikum dem „Danton" des frühverstorbenen Georg Büchner zujauchzen, der bereits als Immoralist großen Stils auf der Bühne räsonnierte. „Es gibt nur Epikuräer," läßt Büchner ihn sagen, „und zwar grobe und feine; Christus war der feinste; das ist der einzige Unterschied, den ich zwischen den Menschen hervorbringen kann. Jeder handelt naturgemäß, das heißt, er tut, was ihm wohltut." — Ein Nachklang dieses damals oft gegebenen Stückes ist noch bei Stirner zu vernehmen, wo er von der Dantonschen Rede spricht, und auch, wenn öfter das Beispiel gewählt wird: „Robespierre, St. Just waren Pfaffen" — besessen von ihrer Idee.

Die Philosophie war von jeher schwerer mit dem Bösen fertiggeworden; ja, man kann sagen, daß es seit den ältesten Zeiten das immer wiederkehrende Thema jeder Metaphysik gebildet hat und zahllos zumal die Spekulationen vorliegen, die es mit einer von vornherein für gut und vollkommen befundenen Weltordnung in Harmonie zu bringen suchen. Aber die Gottesidee verwickelt dabei die Denker immer von neuem in die größten Schwierigkeiten und Widersprüche. Ein so erleuchteter Geist wie Leibniz wird in seiner Theodizee beinahe zum schwächlich oberflächlichen Teleologen, Kant gelingt es, das kategorische Soll des Sittengebotes nur dadurch zu retten, daß er sich aus der sinnlichen Welt in das Reich einer intelligiblen Freiheit flüchtet, und in der Identitätsphilosophie Schellings lebt das Böse wie weiland in der Mystik Jakob Böhmes als Explikationsprozeß Gottes

auf, notwendig genug, um grade am Gegensatz auch erst das Gute aufleuchten zu lassen. Hierin, wie in der oft wiederholten Theorie, daß zu einer absolut-vollkommenen Welt alle Grade der Vollkommenheit zusammenwirken müßten und daß in dieser Stufenleiter das Böse als bloße Privation des Guten so wenig wie irgendeiner der höheren und höchsten Grade fehlen dürfe, steckt eigentlich schon ein naturalistischer Kern: der Verbrecher kann mit gleichem Recht an das Prinzip der sittlichen Weltordnung appellieren, wie der Tugendhafte, der ihn verdammen will.

Mit dem Atheismus Feuerbachs, der die theologische Streitfrage in dieser Sache aufhebt, war auch diese naturalistische Konklusion im Grunde gegeben. So konnte Stirner kommen und die Behauptung aufstellen: die Menschen sind jedesmal, was sie sein können — nenne sie nicht Sünder, so sind sie's nicht; und in dieser Beziehung, hinsichtlich der ethisch-metaphysischen Spekulation, bedeutet Stirner allerdings vorwiegend ein Ende. Der Naturalismus ist in der Ethik ungefähr, was der Skeptizismus oder Positivismus in der Erkenntnistheorie; praktisch können sie von den bedeutsamsten Folgen sein, während sie theoretisch eigentlich einen Verzicht bedeuten. Der Skeptizismus Humes richtete sich zweifelnd gegen das vermeintliche Wissen ganzer Jahrhunderte der Philosophie, löste es auf und steht so am Ende einer langen Entwicklung des Denkens. Aber positiv bedeutete er zugleich eine kräftige Betonung des empirischen Wissens, und Hume selbst wurde Pfadfinder auf dem Gebiet der empirischen Psychologie; und positiv — so wissen wir zugleich, daß selbst Kants gewaltige Geistestat sich

die fruchtbarsten Keime aus dieser Skepsis holte und daß hier Ende und Anfang zweier Epochen sich bereits innig berühren. So war es auf den vorangegangenen Blättern zumal unsere Aufgabe, auf die großen praktischen Konsequenzen einer naturalistischen Ethik wie der Stirnerschen hinzuweisen, sowie die wichtigen Ansätze zu einer neuen positiven Lebensführung besonders hervorzuheben; aber von dem ethischen Grundproblem, woher denn eigentlich die sittlichen Wertunterschiede von Gut und Böse stammten, vom Ursprung des Schuldbewußtseins, von den Beziehungen zwischen physischen und moralischen Werten ist kaum die Rede. An die Stelle theoretischer tritt hier die geschichtliche Betrachtung — d. h. an die Stelle des „Warum" das einfache „Daß"; das Christentum hat das meiste „Gute" zum „Bösen" gestempelt, darum will Stirner dieses „Böse" erlösen. Aber wie konnte es einmal zum Bösen erst werden, wenn es doch an sich gerade das Gute? — Sobald also die philosophische Betrachtung der sittlichen Unterschiede auf diesem Stadium angelangt ist, so haben wir damit, das ist auch bei der Entstehungsgeschichte des Stirnerschen Denkens bereits angedeutet worden, keinen vorwiegend-neuen ethischen Standpunkt vor uns, sondern mehr skeptisch die Anerkennung einer Grenze des Erkennens, die dem Menschengeiste, der von je zum Dunkelsten und Rätselhaftesten am meisten hingedrängt hat, für die Dauer nicht Fesseln anlegen, ihm nicht genügen wird. Jene Stirnersche Erkenntnis, das wollten wir sagen, ist wie keine andere in der Welt geeignet, die ethische Anmaßung und den sittlichen Dünkel zu dämpfen, die Borniertheit der die

menschliche Natur überall im Argen Wähnenden zu beseitigen und den heillosen Fanatismus aller Menschenbeglückungsversuche zu zügeln oder auf vernünftigere Ziele zu lenken. Aber die Spekulation in allen den Dingen, die dem Menschenherzen am nächsten liegen, wird sie darum nicht aufheben und künftigen Versuchen, hinter dasjenige zu kommen, was nun wirklich des Menschen wahrstes Heil und seine tiefere Bestimmung, für die Dauer kein Ende bereiten. Wir sagten es bereits: das Zeitalter nach Hegel war müde geworden der metaphysischen Spekulation; und wer wissen will, wie lange diese Müdigkeit gedauert hat — den braucht man nur auf unsere Tage hinzuweisen! Wir sind noch keineswegs gänzlich aus dem Verfall der philosophischen Problembetrachtung seit jener Zeit heraus, wiewohl wir natürlich längst wieder das eine oder das andere philosophische Ereignis hinter uns haben. Erst vor unseren sehenden Augen heute belebt sich wieder das spekulative Interesse — denn ob es tot sei, gestorben im Jahrhundert der Naturwissenschaften, darüber wird den Kundigen besser ein Blick in die Vergangenheit belehren, in jenes Zeitalter, da gerade den heute gewiß nicht übertroffenen Taten eines Kopernikus, Kepler, Galilei die großen und gewaltigen Systeme eines Descartes, Spinoza, Leibniz auf dem Fuße folgten. Wie aber Humes Skeptizismus ein Ende — und doch auch wieder einen Anfang bereits bedeutete, weil nur über dem erschütterten Dogmatismus der Erkenntnis das kritische Gebäude Kants errichtet werden konnte, so ist der Naturalismus Stirners sicherlich für die Ethik auch schon darum von so bleibendem, ewigem Verdienst, weil dem Tieferblickenden

auch hier im scheinbaren Ende längst wieder ein neuer Anfang sich vermählt. Wohl haben manche geglaubt, in Nietzsche bereits den kritischen Schöpfer neuer Werte, den „neuen Kant der Moral" begrüßen zu können; wir glauben das nicht, denn diese beiden Erscheinungen, Stirner und Nietzsche, laufen einander noch ziemlich parallel, wie wir zeigen werden, und beider furchtbarste Stärke ruht vorwiegend noch im Negativen.

Die Anfänge des Materialismus in den dreißiger Jahren, der Positivismus Comtes und der Naturalismus Stirners — sie tragen sämtlich den antimetaphysischen Zug als Grundrichtung ihres Wesens, die Hinwendung des Menschen auf das Diesseits, seine Abwendung von jenen Problemen, die, wie man mehr resigniert zunächst als zynisch glaubt, doch nimmermehr eines Menschen Vernunft enträtseln werde. Bei Stirner ist der Glaube an das Materielle, Sinnliche, noch keineswegs in ein System gebracht, und man findet überall noch metaphysische Spuren; es wird nicht positiv behauptet, daß nur der Leib das Denken schafft, es wird nur gesagt, daß Geistiges nie ohne die „Person" existiert, also daß Geist und Körper einander stets korrespondieren. Auch stießen wir auf eine metaphysische Wurzel, wo die ewige Existenz eines allgemeinen Ich, eines Urgrundes gleichsam, der von der besonderen Entwicklung der Iche nur immer überdeckt wird, gewissermaßen vorausgesetzt ist (vgl. oben). Dagegen wird nun hinsichtlich des einzig-vorliegenden, individuellen Ichdaseins jede Prä- oder Posteristenz abgelehnt. Das neugeborene Kind ist nach Stirner noch gar nicht „Ich", weil ohne die Kraft dieses Ich, das Vermögen der Selbstbehauptung, die als gänzliche

Selbst- oder Neuschöpfung genommen werden soll: sicherlich nicht, weil sie es ist (Stirner ist ja Determinist), sondern einzig, weil wir es so vorfinden und nicht anders wissen können. Desgleichen wird jeder Blick in die Zukunft abgelehnt; der „sterbliche und vergängliche Schöpfer seiner" wird jedes Ich genannt, aber wiederum auch ohne besonderen Kampf gegen die Unsterblichkeitslehre, wie ihn Stirner sicherlich nicht unterlassen hätte, wenn das mit dem unmittelbar vorgefundenen Ich auch nur irgend etwas zu tun gehabt hätte! Für das „eigene", irgendwelche Macht realisierende Ich, das Stirner voraussetzt, kann es sich natürlich nur um die Zeitdauer der ihre Dispositionen „frei", d. i. lediglich bewußt treffenden Persönlichkeit handeln; was darüber hinausliegt, mag ich anerkennen oder nicht, ich muß es notgedrungen außerhalb meiner Eigentumssphäre setzen. Agnostizismus — keineswegs Dogmatismus, wie er z. B. im wirklich materialistischen Denken von neuem gelegen hätte und wie er notwendig gerade für die Moral vermieden werden mußte.

Diesen Schritt, der also aus dem Stirnerschen Bereich längst wieder hinausführt, tat Feuerbach bald nachher: er wurde Materialist. Es war sicherlich Stirners Kritik, die ihn jetzt auch im Typischen, Gattungsmäßigen, Allgemeinen noch den Rest religiöser Denkart finden und statt dessen den „wirklichen" Menschen, nicht mehr den generellen, sondern den einzeln-leibhaftigen, als Grundobjekt der Philosophie betrachten läßt; aber keineswegs lag gerade dies noch auf dem Stirnerschen Wege. Das Konkrete, das Sinnengreifliche erklärt er jetzt für den wahren Reichtum der

Philosophie und fordert sie auf, sich streng nur an das Gegebene, Empirische, sowie an die Methode der Naturwissenschaft zu halten. Insbesondere, weil einmal der Mensch das wichtigste Sinnenobjekt, so sei die Wissenschaft vom Menschen: Physiologie, zugleich geeignet, die Basis der gesamten Philosophie zu werden. Damit war einer Weltanschauung das Wort geliehen, die bei dem großen Aufschwung, den die von Feuerbach betonten Wissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts genommen hatten, denn auch in mehr systematischer Form nicht ausbleiben konnte. Auf einer Naturforscherversammlung zu Göttingen 1854 brach der sogenannte „Materialismusstreit" aus; in seinem Gefolge erschienen die materialistischen Werke von Vogt, Büchner und Moleschott („Kreislauf des Lebens"), welche die zweite Hälfte des Jahrhunderts noch so bildungsfeindlich beeinflußten, daß ein erneuter schwächerer Aufguß dieser Theorien, Haeckels „Welträtsel", noch vor wenigen Jahren mit Jubel wie ein Evangelium begrüßt werden konnte. Aber wie schon Feuerbach schließlich von seiner eigenen Philosophie erkannte, daß sie strenggenommen „Unphilosophie" heißen müsse, so gilt dasselbe von dieser Denkrichtung überhaupt, und zwar fällen wir damit zugleich ein Urteil über die Tiefe des durch sie gefundenen Wissens. Denn der Materialismus gleitet nicht nur über alle Voraussetzungen einer prüfenden Erkenntniskritik in sorglosester Weise hinweg, er wird insbesondere auch der gründlichen Erforschung der ethischen Probleme gefährlich, und diese hat im Gegenteil von jeder Lehre des Naturalismus, mag dieselbe sich übrigens noch so widerspenstig zu irgend-

welchen positiven Moralsystemen verhalten, nur Belebung und Förderung stets zu erwarten.

Der Materialismus herrschte in Deutschland jahrzehntelang und ließ in weiten Kreisen ein tieferes Verständnis gerade auch für die Moral nicht aufkommen; und mit dieser flammenden Überzeugung von der Notwendigkeit ihrer Neuschöpfung und „Umwertung", die in Stirner lebte, ist er tatsächlich, wiewohl in vieler Hinsicht ein Kind seiner Zeit, lange vollständig allein geblieben, ist ihr fast um ein halbes Jahrhundert vorausgeeilt. Zwar irrt man, wenn man glaubt, daß der Materialismus in Deutschland jemals eine allmächtige Rolle gespielt hat. Mitten während seiner Hochflut sind so tiefe und gereifte, von echt idealistischem Geist getragene Werke wie die von Gust. Theod. Fechner (Zend-Avesta 1851) und Hermann Lotze (Mikrokosmos 1856 u. f.) entstanden, gewann gerade auch der Spiritualismus durch Herbarts Zurückgehen auf Leibniz von neuem Boden, und ist endlich auch der Einfluß eines andern großen Metaphysikers, den wir sogleich kennen lernen werden, zum ersten Male mächtig geworden. Ja, und in indirekter Weise ist gerade aus der materialistischen Denkart, d. i. aus dem peinlichen Gefühl ihrer Unzulänglichkeit, die Wiedererweckung des tiefsten philosophischen Geistes in Deutschland vor sich gegangen: das war in den sechziger Jahren, als Albert Lange seine „Geschichte des Materialismus" zu schreiben begann und ihm unter der Feder gleichsam, da er die positiven Verdienste des Materialismus um jede Art empirischer Erkenntnis seit den ältesten Tagen hervorheben konnte, zu gleicher Zeit die Notwendigkeit klar wurde, daß

man, um zu höherer abschließender Erkenntnis zu gelangen, auf Kant zurückgehen müsse. Mit alledem war natürlich auch der Moral ein erneutes Interesse gesichert; wie wir denn tatsächlich Zeugnisse der Zeitgenossen haben, welche gerade die subjektiven Denkformen Kants sehr bald auch für die Souveränetät des subjektiven Wollens in Anspruch nahmen.*)

In dieser Langeschen „Geschichte des Materialismus" (1866), welche einen großen Einfluß ausgeübt hat, finden wir zum ersten Male den Namen Stirners in gerechter philosophischer Würdigung vertreten; es ist dasselbe Werk, durch welches Mackay volle zweiundzwanzig Jahre später auf den um diese Zeit gänzlich Vergessenen gelenkt wurde und das so indirekt die beinahe wichtigste Rolle in der Geschichte der Stirneriana zu spielen berufen war. Es sind noch nicht ein Dutzend Zeilen, die ihm dort gewidmet werden, und vor allem finden wir schon da als Grund für die Kürze der im übrigen doch so rühmlichen Erwähnung angegeben: daß Stirners Einfluß nicht beträchtlich genug gewesen, um eine eingehende Behandlung zu rechtfertigen. Aber zwei andere auffallende Bemerkungen, die in diesen Zeilen enthalten sind, machen den aufmerksamen Leser dennoch stutzig und laden ihn gleichsam von selbst zu längerem Verweilen und stärkerem Nachsinnen ein. Die erste beweist, daß Lange unter allen Stirnerkennern vielleicht der einzige gewesen ist, welcher gefühlt hat, daß die Stirnersche Weltanschauung nach einer positiven Ergänzung geradezu verlangt, und der den „Einzigen" also vor

*) Fr. Nietzsche, Briefe, II, 79.

allem als einen Kampf gegen die fixen Werte und im übrigen als Vorspiel einer neuen Ichmetaphysik begriffen hat. Unsere Darstellung hat bereits auf ein den Keimen nach vorhandenes positives Ideal im „Einzigen" hingewiesen, aber keineswegs übersehen, daß Stirner selbst noch nicht imstande gewesen ist, es vor Widersprüchen genügend zu schützen, und im übrigen die so wichtige negative Seite vor allem auch betonen zu müssen geglaubt. Der zweite wichtige Fingerzeig Langes liegt in der Zusammenstellung Stirners mit — Schopenhauer; es scheint fast, als habe er die soeben geforderte „positive Ergänzung" in der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, wiewohl nur zum Teil, erfüllt gesehen. Lange hat sich, exakter Logiker, der er war, doch keineswegs dem faszinierenden Einfluß, der seit den fünfziger Jahren plötzlich von der jahrzehntelang unbeachtet gebliebenen Schopenhauerschen Philosophie ausging, entziehen können, aber es erscheint begreiflich, daß ihm erst ein Philosoph, der (mit Schopenhauer) alles Gewicht auf einen tieferen als den beliebigen Individualwillen legt, ohne doch (wie Stirner) das Geringste gerade von einer pessimistischen Wurzel dieses Willens zu wissen, das höchste Interesse erregt hätte. Denn den Pessimismus kann der, wie alle vorwiegend logischen Köpfe, an ein Ideal wissenschaftlicher Uninteressiertheit glaubende Lange natürlich nicht gutheißen; hier scheint ihm der Materialismus überlegen, der von der Welt nicht anthropomorphistisch sagt, sie sei gut oder böse, sondern sie sei eben. Andererseits gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir glauben, daß es — in der Zeit nach Achtundvierzig! — vornehmlich diese Lehre vom Pessimismus,

und keine Willenstheorie und keine hochgespannte Metaphysik gewesen ist, welche gerade Schopenhauer die erste Gunst des Publikums damals zugewandt hat. Hierdurch waren also irgendwelche Brücken, die gleichzeitig zu Stirner hätten führen können, keineswegs geschlagen; und wie vollständig, begünstigt von einer gewissen sozialen Strömung, wie wir bald sehen werden, gerade diese eine Seite des Schopenhauereinflusses über alle Stirnerschen Ideen zunächst gesiegt hat und siegen mußte, das können wir an einem der frühesten Schopenhauerianer, keinem andern als Richard Wagner, wie an einem frappanten Beispiel verfolgen. Denn eben Richard Wagner hatte in seiner ersten Zeit eine Entwicklung genommen, die dem Stirnerschen Evangelium der freien Persönlichkeit durchaus nahe gewesen war; er hat auch sicher um die Zeit des Sturmjahres, da er sich selbst an der Revolution beteiligte, Stirners Namen erwähnen hören. Und wie er damals in einer seiner Schriften verkündete: „der eigene Wille sei der Herr des Menschen, die eigene Lust sein einzig Gesetz, die eigene Kraft sein ganzes Eigentum!“ — so verkörpert noch später sein Siegmund den Trotz gegen Götter und himmlische wie irdische Gesetze, begeht Siegmund Blutschande, weil ihm seine Liebe höher steht, als alle Mächte Walhalls. Aber unter Schopenhauers Einfluß kommt derselbe Wagner zuletzt zum Parsifal, zum Ideal des Mitleids und der Askese, welches seinerseits zum Pessimismus in engster Beziehung steht. Und trotzdem liegen tiefere Zusammenhänge gerade auch zwischen Schopenhauerscher und Stirnerscher Weltanschauung: war vorauszusehen, daß — wenn

einmal die Lehre vom Leiden, die tatsächlich auch in Schopenhauer selbst ein fremdes (nämlich indisch-buddhistisches) Element darstellt, auf nichts Verwandtes mehr stoßen, dafür die Willenslehre in den Vordergrund treten würde — notwendig das Interesse wieder auch Stirner oder einem Geistesverwandten sich zukehren werde! Derartiges hat Albert Lange instinktiv gefühlt und vorausgesehen, wenn er sagt, Stirner erinnere an Schopenhauer: denn welche Welten noch, welche kolossalen Gegensätze! Aber ist nicht Nietzsche tatsächlich von Schopenhauer und Wagner aus zur Umwertung aller Werte gekommen? Diese Schopenhaueraufnahme in den fünfziger Jahren bildet ein wichtiges Kapitel auch bei Stirner. Der grundsätzliche Antipode Hegels — und der von Hegel bloß Abgefallene; der gewaltige Metaphysiker — und der skeptisch im Diesseits sich Behauptende; der Verächter der Geschichte — und der mit Epochen und Geschichtsaltern Konstruierende; der Verneiner und der Bejaher: dennoch durch den Wert, den beide auf den Willen legen, ohne weiteres zur vergleichenden Betrachtung auffordernd.

Das Hauptwerk Schopenhauers war schon 1818 herausgekommen, also fast ein Menschenalter vor dem „Einzigen"; aber da es, vermehrt um den zweiten Band, lange nach Stirners vorübergehendem Erfolg seinen überhaupt ersten Eingang, wie erwähnt, gefunden hat, so ist ein direkter Einfluß auf Stirner so gut wie ausgeschlossen,*) wie andererseits Schopen-

*) um von der sachlichen Unmöglichkeit im ganzen zu schweigen.

hauer seinen frühesten Grundgedanken späterhin nur noch vertieft und erweitert hat. Um die Zeit, da Stirner am „Einzigen" schrieb, wird er wahrscheinlich noch den Namen Schopenhauers schwerlich je gehört haben; um so auffallender bleibt bei beiden diese Betonung des Willens, auffallend auch, daß hier beide Male, sobald man das Ziel schärfer ins Auge faßt, ein sich wild gebärdender Drang zur teils offenen, teils heimlichen Resignation geführt hat. Die materialistische Zeitströmung war, wie gesagt, eigentlich gar keiner Metaphysik günstig; aber auch bei Schopenhauer übrigens mancherlei materialistische Elemente, die mit idealistischen keine ganz widerspruchslose Verbindung eingehen. Bald ist nach Schopenhauer das Denken nichts anderes als eine Funktion des Gehirns, bald die Materie selbst bloß subjektive Vorstellung, ähnlich wie bei Stirner das eine Mal Kraft ein einfacherer Ausdruck für Kraftäußerung, also dasselbe, nur von zwei Seiten betrachtet, ist, das andere Mal das Ich die Wahrheiten bewußt erschaffen (= bewirken) bzw. aufheben kann. Das Zentrum aller Berührungen ist jedoch im Verhältnis des Willens zum Individuum zu suchen.

Schopenhauer weiß in der Wurzel nichts von einem Individualwillen und gelangt in der Spitze doch zur Möglichkeit einer Selbstverneinung des Individuums, Stirner abstrahiert von vornherein absichtlich von jeglicher Determiniertheit durch den Allwillen und gelangt nur dadurch zur Möglichkeit einer Lebensbejahung im Sinne einer Selbstbehauptung des „Eigenen" — soviel davon nämlich zugleich mit unserer Existenz gesetzt ist. Vom metaphysischen

Faktor will Schopenhauer nicht, von den unwiderruflich meinem Einfluß entzogenen Bedingungen will Stirner prinzipiell abstrahieren: aber auf den Gewinn einer lediglich für das Individuum erreichbaren Selbstbefreiung haben es beide abgesehen! Das ganze Klagelied Schopenhauers klagt im Grunde nur darüber, wie unendlich determiniert gerade das einzelne Individuum durch die sein individuelles Wohl und Wehe mit Füßen tretenden Zwecke des Allwillens sei, denen es doch mit der irdischen Existenz rettungslos ausgeliefert werde. Um z. B. die Gattung, an der ihr allein gelegen ist, zu erhalten, peitscht die Natur (= Wille) die Individuen durch ein ganzes Leben voll Not (Sehnsucht, Begierde = Entbehren) und Langeweile, erfüllt sie die einzelnen mit Illusionen, denen sie nachstürzen im Glauben an ihre eigene Befriedigung, während durch diese, die stets mit Überdruß gepaart ist, der Allwille dann nur seine Opfer verlangt. Die ganze Schopenhauersche Philosophie wird nun aber naturgemäß dadurch, daß sie bemüht ist, das Ding-an-sich, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, aufzuzeigen und die Individuen über ihre wahre Bestimmung aufzuklären, zu einem einzigen Protest gleichsam, sich nicht fürder als gebundenes Opferlamm brauchen zu lassen, zum Schlüssel, durch die hellere Erkenntnis wenigstens über den Naturzweck zu triumphieren — wird dadurch mindestens auf eine intelligible Befreiung des Individuums hinauskommen. Wenn alte ethische Werte, wie z. B. die Ehre, das Ehrgefühl, in ihrer bloßen Blendkraft vorgeführt werden, wenn dem Menschen die Augen geöffnet werden über das, was er ist, was er hat, was er

vorstellt, wenn von Begriffen wie Schamgefühl, von Weiblichkeit und Ehe, von Staat und Nation, von allen der gleisnerische ethische Flitter gleichsam abgerissen wird: was soll es anderes bedeuten, als daß der einzelne nun von diesen Begriffen sich nicht mehr täuschen lassen, den Allwillen mithin überwinden soll und — zu seinem Selbst, seiner Eigenheit, seinem individuellen Sein zurückzukehren versuchen möge? Zwar weiß Schopenhauer nur zu gut und ist dies ja sein tiefstes Bedauern, daß wir uns in Wirklichkeit so selten als Erkennende verhalten und der Trieb trotz allem (meliora scimus peiora facimus) seine Übermacht behält. Aber was mit dem leisesten einmaligen Erkenntnisakte im Grunde schon vollzogen ist: daß nicht der Weltwille uns, sondern einmal doch auch wir den Weltwillen „überlistet" haben — das wird zuletzt konsequenterweise auch tatsächlich als mögliche Forderung aufgestellt. Den Willen, der immer nach Lebensbejahung verlangt, im Gegenteil zu verneinen, d. h. doch nichts anderes auch nach Schopenhauer: nicht Allgemeinzwecke, Gattungsmenschen fürder darzustellen, sondern Autonome, Unabhängige, Individuen, Eigene zu sein! — Ob dies alles nun möglich, ob es nicht im Gegenteil schon mehr als erlaubte Willkür enthielte, sich sogar von der allgemeinen Kausalität unter Umständen befreit zu denken: das hat Stirner als solches überhaupt nicht in Erwägung ziehen wollen und lediglich die Spanne Lebens, die von unserem Bewußtsein beleuchtet vorliegt, von allen metaphysischen Wurzeln — soweit dies nur möglich — abzuschneiden und auf die ihr natürlich (?) auch dann noch verbleibende Eigenheit zu stellen versucht. Denn

ob immer die Natur mit allen etwas Gemeinsames bezweckt oder nicht, sagt sich Stirner: so muß sie es ja doch mit jedem einzelnen einzeln und — eo ipso anders, verschieden, „einzig" bezwecken, und um diese Einzigkeit eben bringt mich nicht einmal die Natur selber — d. h. die Frage nach der allgemeinen Kausalität fällt kaum. Hier liegt natürlich die ganze kolossale Differenz zwischen einem himmelstürmenden Metaphysiker und einem resignierten Positivisten, die wir beileibe nicht übersehen, beileibe nicht überbrücken wollen! Aber vom Standpunkte der diesseitigen Logik führt es natürlich größere Widerspruchslosigkeit mit sich, sich lediglich auf den bewußten Einzelwillen zu beschränken, weil wir nie wissen können, ob wir, den Maschen der Kausalität einmal scheinbar entschlüpft, nicht desto fester gerade in ihre Garne verwickelt werden. Daß der Pessimist sich erkennend auch nur am Leben erhält, daß er glaubt, durch Askese aus einem an sich lebenbejahenden Willen einen lebenverneinenden gemacht zu haben: das hätte schon von Stirners Standpunkt z. B. eine erneute Überlistung durch den bejahenden Willen, der auch in der Askese durchaus eigene Zwecke verfolgen mag, heißen können. Insofern aber gerade bei der Askese auch deutlich wird, daß es auf einen Widerstand gegen das Gattungsideal und die Selbstrettung und Selbstbefreiung vorzüglich des Individuums abgesehen ist, so ist auch Schopenhauers Lehre vor allem: Individualismus in stärkster Potenz!

In diesem Streben also, einem Herausarbeiten der individuellen Natur aus der Gattung, in der Auflösung jener dem Menschen Gattungs-, nicht Indi-

vidualideale vortäuschenden Begriffe: darin sind beide, Schopenhauer und Stirner, wiewohl von verschiedenen Richtungen kommend, schließlich zusammengetroffen. Bedenkt man nun, mit welcher Sehnsucht gerade auch Schopenhauer nach der heiteren Seligkeit des Spinoza geblickt und das pessimistische Ideal seines Nirwana mit dem verklärenden Schimmer eines anderen, tieferen Optimismus bekleidet hat, erinnern wir uns, wie sehr wir andererseits wieder den Stirnerschen Optimismus mit der Tiefe pessimistischer Resignation erfüllt gefunden haben, so wird nun klar, daß gerade auch Stirner aus dem Bekanntwerden der Schopenhauerschen Philosophie eine Fortsetzung seiner Kritik an Feuerbach erwachsen mußte, wie sie gewaltiger und großartiger nicht hätte einsetzen können. Er selbst wurde momentan vergessen — aber Schopenhauer brachte die unsägliche Verhöhnung des Gattungsideals, des seichten Optimismus, der satten, faden Zufriedenheit mit dem allgemeinen Menschenglück und der allgemeinen Vollkommenheit, der die unendliche Dürftigkeit, Gequältheit und Aufopferung des unvollkommenen Individuums als schreiender Kontrast und sittlicher Protest zugleich gegen solchen Optimismus entgegenstehe. Zwar protestiert nun Schopenhauer keineswegs auch wie Stirner mit einem Appell an das trotz aller Determiniertheit noch Macht und Eigentum genug realisierende Ich; vielmehr bleibt er ja der Metaphysiker, der nur immer tiefer noch nach den Gründen sucht, die jene sonst unerklärliche Grausamkeit der Natur aufhellen könnten. Und da kommt er freilich zu Begriffen, die schon gänzlich antinaturalistischer Art sind, über die Natur gerade hinausführen (*μετὰ τὰ φυσικά*): daß Leben ein

Verschulden, Geburt ein Vergehen, unsere individuelle Wesenheit schon ein selbstverbrochener Akt präexistenzieller Wahl sei — kurz, zu einer Deutung christlicher und indischer Lehren, die Stirner gerade hatte überwinden wollen. Nur daß er, indem er so mit Pessimismus und Askese endigt, doch eben die Klage darüber nicht läßt, die in diesem Fall aber einer Anklage, also ebenfalls einem Willen zur Überwindung, gleichkommt: gibt er doch durchgehends nicht undeutlich zu erkennen, wie ungerecht er selbst im Grunde dieses Büßenmüssen für unvordenkliche Taten empfindet und wie kaum verhaltener Ingrimm in ihm selbst schon immer gefährlich davorsteht, den „Sündenfluch der Jahrtausende" mit einem Ruck abzuschleudern! Doch nein — er bleibt Christ bis zuletzt; und „Mitleid" ist sein letztes Wort: fast unvermutet trifft es uns, da er die erbarmungslose Grausamkeit des Willens überall sonst in der Natur gefunden hat! — Darum eben konnte Nietzsche kommen und ihm das Wort entgegenrufen: Dekadent! Gibt es nicht in uns selbst noch, den Losgelösten, den Kräftigen, den ungestüm Lebenbejahenden, einen „Willen zur Macht", um tausendjähriges Sklavenjoch zerbrechen zu können? Sagst du „nein" — so behalten freilich alle dein Leben verneinenden Mächte ihre Gewalt, und du warst schwächlich genug, mit ihnen zu verneinen; sagst du aber — als Übermensch! — „ja": so können dir die Gewalten der Erde nichts anhaben! — Und dieses „Ja" hatte eben, vor dasselbe Dilemma gestellt, nach Schopenhauer schon Stirner gerufen!

Auf dem Pessimismus allein, nicht auf dem Willen ruht ganz und gar die Schopenhauersche Ethik, und

sie war es vor allem auch, die den überhandnehmenden sozialen Instinkten, gegen die der „Einzige" sich vergebens gestemmt hatte, im Gegenteil nun auf das stärkendste entgegenkommen mußte. Denn wohl hatte Schopenhauer jenen höchsten Individualismus, die Möglichkeit der Willensverneinung, auf der Spitze seiner Philosophie verkündet, aber hierin gerade konnte ihm eine materialistisch von der unbeugsamen Starrheit des Kausalgesetzes durchdrungene Zeit nicht folgen. Zu liebevoll hatte der Denker überdies gerade auch den „niederen Flug des Menschen" befürwortet, zur gemeinsamen Abwehr des vielen Leides der Menschheit aufgerufen (insofern gerade zur Lebensbejahung), ja, das „grenzenlose" Mitleid gerade „den festesten und sichersten Bürgen für das sittliche Wohlverhalten" genannt, das sonst keiner Gesetze weiter bedürfe. Damit war — so seltsam es heute erscheint, den Aristokraten Schopenhauer mit der Verstärkung sozialer Interessen in Zusammenhang zu bringen — etwas Unschätzbares gerade auch nach der von den ersten Sozialisten selbst schmerzlich empfundenen Enttäuschung durch Feuerbach wiedergewonnen. Es war mit Beziehung auf diese altruistische Ethik Schopenhauers, aber auch die ungefähr gleichzeitige des Franzosen Comte und des Engländers John Stuart Mill, daß Nietzsche späterhin bitter die Worte gebrauchte, es habe den Anschein gehabt, als sei man nach Ablegung des christlichen Glaubens nur tiefer noch von dem Eifer durchdrungen und bemüht gewesen, die christlichen Tugenden und Werte zu heiligen, sich für diese noch interessierter als die Christen selbst zu zeigen! In der Tat läuft der sozialen Bewegung im 19. Jahrhundert, die am ge-

fährlichsten die Keime des auftauchenden Individualismus sofort erdrücken sollte, eine überwiegende Systembildung gerade auch altruistischer Philosophie parallel, die ihrerseits von den größten Wirkungen für die Literatur wurde. Von Schopenhauer ist später Tolstoi ausgegangen, um das Evangelium der Liebe in seiner alten, ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen; auf ein Primitives, Ursprüngliches mußte man wieder wie auf eine Rettung gewiesen werden und zurückgreifen, als sich — in den 50er Jahren zuerst — die Unzulänglichkeit des homo homini Deus, wodurch Feuerbach der sozialistischen Bewegung gleichsam die erste Weihe gegeben hatte, als eitel Theorie herausstellte.

Das „homo homini Deus" hatte es den Marx, den Friedrich Engels, den Heß usw. usw. um die Zeit, da Stirners „Einziger" geschrieben wurde, noch allen angetan, alle nannten sie sich mit Stolz damals Feuerbachianer; es klang so schön, daß in jedem einzelnen ein Gott wohnen, es gab auch der Masse, die jetzt auf den Schild erhoben werden sollte, ohne weiteres jenen Heiligenschein, für den es zu kämpfen lohnte. Als aber aus der Theorie Ernst werden sollte, als die Idee mit dem Körper der Realität bekleidet werden sollte, da zeigte sich ihre Fadenscheinigkeit und Unzulänglichkeit an allen Ecken und Enden. Da hatte Stirner tiefer gesehen, als er die politischen, staatlichen und sozialen Humanitärbegriffe für „Abstrakta" erklärt hatte, denen in der Wirklichkeit nichts entspräche; als er die notwendige Gegensätzlichkeit der Individuen, ja, den „Krieg aller gegen alle" für das Naturgemäße, und die Ordnungen jedes größeren

Verbandes als immer nur dem „allgemeinen", keineswegs dem konkreten, individuellen Menschen geltend erklärt hatte. „Was als Sanktion des eigenen Lebens ausgesprochen wurde, verlernte man rasch mitten in der sozialpolitischen Alltäglichkeit. Die wahrhaft religiös-moralische Natur der menschlichen Verkehrsverhältnisse hob sich selbst auf. Die reine Politik duldete keinen ‚wahren' Menschen, ja, auch nicht den individuellen Menschen mehr. Die vornehmlich auf den politischen Kampf sich konzentrierende soziale Tätigkeit lehrte unwiderruflich im Mitmenschen den ‚Lupus' (Wolf) anstatt des von Feuerbach inaugurierten Deus (Gott) sehen. Der Mensch wurde dann zu einem Stiftchen im großen Rad der Epoche, zum bloßen Mittel herabgesetzt."*) So charakterisiert einer der Wortführer des heutigen Sozialismus selbst das Übergehen der Anfänge der Bewegung in die erstarkende Macht der späteren Jahrzehnte.

Denn der Sozialismus kam aus seiner theoretischen Periode heraus; und da eben, als nun auch die furchtbare Gefahr des Zermalmtwerdens der einzelnen bald genug am Horizont auftauchen mußte — da beschwichtigte das Schopenhauersche Prinzip vom Grundgefühl des Mitleidens in jeder menschlichen Brust gleichsam stillschweigend weiter die Gewissen, ähnlich wie es früher Feuerbach getan hatte. Denn wenn auch utilitaristische Prinzipien in erster Linie den ärmeren Klassen die Notwendigkeit des Zusammenschlusses vor Augen zu führen schienen, wenn auch auf ökono-

*) „Dokumente des Sozialismus", August 1904, „Ludwig Feuerbach" (Brand).

mischer Basis zunächst gegen den zunehmenden Pauperismus und die „Verelendung" Heilmittel verordnet wurden, so mischte sich doch wie von selbst so großen sozialen Verbänden, wie sie nun seit den sechziger Jahren gestiftet wurden, in dem plötzlich erwachten Solidaritätsgefühl der Massen ein ethisches Element bei, das zumal als Kontrast zu dem bekämpften idealen oder realen Feinde beinahe wie echt-christliche Bruderliebe (oder auch Schopenhauersche Mitleidsmoral) aussehen konnte. Denn wenn auch Egoismus, so schien sich der Soziale sagen zu können, unser aller Triebfeder, wenn auch in unserer Zusammenrottung gegen den bedrohenden Widersacher Bosheit bis zur Grausamkeit an den Tag kommen mag: „Mitleid", nach Schopenhauer Fundament der gesamten sittlichen Weltordnung, — das ist nur bei uns, da wir gerade, um Not und Elend der Menschen zu verringern, zusammentreten, da wir helfend für unseren leidenden Nächsten einspringen, da wir überhaupt nur, um dem Jammer des Proletariats, das der „Reiche" hartherzig mitangesehen, ja, verschuldet hat, ein Ende zu machen, uns die Hände gereicht haben. — Wieder erscheint es wie ein Kausalzusammenhang, daß eher ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn ein Reicher der Seligkeit teilhaftig würde! Da war Stirner gerechter, als er spöttisch fragte, wer denn in aller Welt eigentlich zu allen Zeiten mildtätig und barmherzig gewesen sei: ob der Arme, der nichts hatte, oder der Reiche, von dem wohl die Tugenden des Gebens und Wohltuns billig ihren Ursprung genommen haben dürften.

Die zunehmende soziale Bewegung hat den Indi-

vidualismus, den Stirnerschen wie später den Nietzscheanischen, bis in die 90er Jahre zurückgedrängt und niedergehalten. Und Nietzsches Protest gegen die Decadencewerte der Schopenhauerschen Ethik, wie dann ausdrücklich gegen die soziale Gefahr läuft genau parallel der Stirnerschen Kritik,*) die wir kennen gelernt haben und die nur noch um so interessanter ist, als sie gewissermaßen noch ganz im theoretischen Fahrwasser, wie der Sozialismus selbst damals, bleiben mußte und doch schon voll zukünftiger Witterung des kommenden realen Feindes ist. Wir wollen auf diese Kritik, die eine Beantwortung durch Marx und Engels selber erfahren hat, trotzdem uns letztere der Entstehung nach wieder weiter zurückführt, schon deshalb an dieser Stelle zurückkommen, weil sie durch seltsame Umstände heute gleichsam zu den jüngsten Stirneriana wieder gehört. Stirner selbst hat diese Antwort nie zu Gesicht bekommen; aber sie ist aus dem Nachlaß Friedrich Engels' in den Besitz Eduard Bernsteins übergegangen, der sie erst vor wenigen Jahren — „soweit die ‚nagende Kritik der Mäuse' (im Vorwort zur ‚Kritik der politischen Ökonomie') an dem mehrere hundert Folioseiten starken Manuskript nicht buchstäblich zur Wahrheit geworden" — in den „Dokumenten des Sozialismus" abgedruckt hat. Die Länge der Antwort allein (umfangreicher als „Der Einzige und sein Eigentum"!) beweist, daß Marx und Engels Stirner keineswegs für so ungefährlich und leicht widerlegbar gehalten haben, als sie dies gern hinstellen möchten; ohne Zweifel waren sie überdies empfindlich verletzt, denn

*) Siehe S. 150.

Stirner hatte den Sozialismus, wie wir wissen, vornehmlich deswegen bekämpft, weil er uns (nach seinem Ausdruck) alle zu „Lumpen" machen wolle. Bernstein hat recht, wenn er sagt, daß in den theoretischen Anfängen der sozialen Bewegung noch viel Geist und Witz und dialektisches Spiel mit Worten wie aus Freude am Spiel selber aufgeboten worden sei, während die spätere Armut daran gerade als Anzeichen der erstarkten Realität des Objekts gelten müsse; andererseits wollen wir auch Stirner den Vorwurf nicht ersparen, daß er in seiner Polemik gegen realpolitische Verhältnisse zum Teil nur erst sophistisch gespielt hat. Es war sicherlich unklug von Marx, gerade bei Stirner noch einmal gegen die Hegelsche Geschichtskonstruktion auszuholen, der Geistentwicklung auch hier die empirische Entwicklung infolge bestimmter industrieller und Verkehrsverhältnisse entgegenzustellen: denn Stirner selbst leugnet ja dann gerade jeden für sich seienden „Geist", und für das Ich, wie es einmal ist, braucht er auch sämtliche anderen Seinsbedingungen nicht. Wenn mir erklärt wird, ich sei nur das Produkt dieser oder jener ökonomischen Ursachen — was geht das im Grunde mein gegenwärtiges innerstes Daseinsgefühl an, was hat das mit dem Individualismus als einer Einzigkeitslehre zu tun? Dagegen in Dingen, die Marx seinerseits aus seiner realistischeren Weltbetrachtung heraus wirklich Grund hatte, ernster und eben nicht für bloßes Spiel zu nehmen, mag seine Polemik zurecht bestehen; das Augustheft von 1903, Heft 8, Band III der „Dokumente des Sozialismus" bringt die gewichtigsten Einwände. „Stirner widerlegte (oben) die kommunistische Aufhebung des Privateigentums

dadurch, daß er das Privateigentum in das ‚haben' verwandelte und dann das Zeitwort ‚haben' für ein unentbehrliches Wort, für eine ewige Wahrheit erklärte, weil es auch in der kommunistischen Gesellschaft vorkommen könne, daß er Leibschmerzen ‚habe'. Gerade so begründet er (hier) die Unabschaffbarkeit des Privateigentums darauf, daß er es in den Begriff des Eigentums verwandelt, den etymologischen Zusammenhang zwischen ‚Eigentum' und ‚eigen' exploitiert und das Wort ‚eigen' für eine ewige Wahrheit erklärt, weil es doch auch unter dem kommunistischen Regime vorkommen kann, daß ihm Leibschmerzen ‚eigen' sind." Diese Antwort, charakteristisch auch für die ganze parodistische und feindialektische Art dieser Kritik, zeigt zugleich die weltverschiedenen Voraussetzungen, unter denen diese Antipoden überhaupt von vornherein aufeinander hätten verzichten sollen — wie ja wohl Stirner, im Ernst, verzichtet *hat* (vgl. auch seine Entgegnung gegen Heß, Kl. Schr.). Der Individualist *kann* gar nicht den Sozialen, der Soziale gar nicht den Individualisten verstehen. Stirner hierauf vorzuwerfen, er habe das Privateigentum, weil er es doch für unaufhebbar erklärt (!), vom Standpunkt des behaglichen Bourgeois in Schutz genommen (Marx), war eine Beschränktheit; trotzdem gibt Stirner selbst dazu ja gewissermaßen Anlaß — denn von dem, der gegen alle göttlichen und menschlichen, geistigen und weltlich-realen Ordnungen sich erhebt, „sein' Sach' auf Nichts gestellt hat" und im übrigen die Welt Welt sein läßt — erwartet man auch in der Vorrede nicht empirisch-ökonomische und sozialpolitische Untersuchungen. Diese Marx-Engelssche Kritik

hat gar nicht den Gegner, mit dem sie es zu tun hat, gesehen. —

Das Ende des 6. Jahrzehnts, das einerseits in die soziale Bewegung jenes große Leben gebracht hatte, schien im beschämenden Gefühl kulturellen Niedergangs auf der anderen Seite auch einer höheren geistigen Differenziertheit gerade den Boden wieder zu ebnen. Den guten Einfluß, den Langes „Geschichte des Materialismus" ausübte, haben wir schon berührt; gleichzeitig erscholl von mehreren Seiten der Ruf: „Zurück zu Kant!", und selbst das Interesse für Metaphysik schien sich wieder zu heben. Eduard von Hartmann ließ 1869 seine „Philosophie des Unbewußten" erscheinen, in der Hegelsche, Schellingsche und Schopenhauersche Gedanken wieder auflebten, und brachte es damit sogar zu einer zeitweiligen Berühmtheit. Beachtenswert war diese Philosophie auch schon deshalb, weil sie zum ersten Male die noch immer ungenutzt und unverwertet umherliegenden naturwissenschaftlichen Resultate des Jahrhunderts in einer höheren Induktion zu einen versuchte; ähnliches hatte wohl Eugen Dühring schon einige Jahre vorher angestrebt, war aber in den seinem Denken von vornherein auferlegten positivistischen Fesseln zu früh und zu widerspruchsvoll stecken geblieben. Bei Hartmann ist es, wo wir denn auch, und zwar an exponierter Stelle: zu Beginn der dritten Menschheitsepoche (wie bei Stirner selbst) das Stirnersche Ich wiederfinden; es ist wieder nur eine der Vorstufen in der Entwicklung des neuen Prinzips, des Unbewußten, geworden, hat aber als Stufe (wie bei Hegel) seine Berechtigung behalten, und, weil gerade an der Schwelle des reifen

Mannesalters stehend, jedenfalls eine bedeutendere. Hartmann ist es dann gewesen, der in fast all seinen späteren Werken ebenfalls auf Stirner zurückgekommen ist, indem er ihn allerdings für die Ethik nur als typischen Fall der Selbstwiderlegung des extremen Egoismus verwendet und vor allem (als Metaphysiker, wie Schopenhauer) die Verselbständigung des Einzel-Ichs bekämpft; und endlich hat er die Jugend (wohl in etwas zu plumper Weise), als er den Nietzschekult kommen sah, (1891) auf Stirner als den viel schärferen Logiker gewiesen. Aber alle diese Zitierungen haben nirgends eine tiefere Spur hinterlassen; insbesondere wurde gerade auch eine Wirkung der ersten durch die weitere deutsche Entwicklung sehr bald zur Unwahrscheinlichkeit.

Denn der Krieg von 1870/71 hat die Anfänge höherer Ichkultur wieder barbarisch weggefegt und die kritiklose materialistische Denkrichtung im schlimmeren Sinn, als es je der Fall gewesen, wieder aufleben lassen. War der Sozialismus schon vor dem Kriege Stirners schlimmster Widersacher, so erfuhr durch den Krieg auch jener andere Feind, gegen den Stirner ausgelegt hatte, der politische Liberalismus, das Bourgeoistum — nach ihm der wichtigste Nährboden heuchlerischer Philistermoral — eine ungeahnte Verstärkung. Der Segen der fünf Milliarden floß ins deutsche Land und brachte den Gründerschwindel, die Herrschaft des Kapitalismus, und wieder natürlich, als notwendige Kehrseite, die Vermehrung des Proletariats, die Verschärfung und Zuspitzung der sozialen Gegensätze und also ein Anwachsen auch der sozialen Bewegung. Dazu die gesteigerte Industrietätigkeit nach dem Kriege — und

demgegenüber noch ein vollständiges Fehlen irgendwelcher höheren Welt- und Lebensauffassung, welche die Naturwissenschaften nicht an die Stelle zu setzen gewußt hatten, nachdem sie sich, uneingedenk der großen Vorfahren, der Newton und Kepler, zum Kampf gegen Gott und Geist hatten mißbrauchen lassen. In hellster Unordnung und Zerfahrenheit lagen noch immer ihre großen Gebiete neben- und durcheinander; an den überragenden naturwissenschaftlichen Geist eines Charles Darwin wagte sich der klägliche Versuch eines David Strauß,*) und Robert Mayer dagegen war überhaupt noch nicht ins Bewußtsein gedrungen. Nationaler Dünkel und chauvinistische Verblendung, Folgen des siegreichen Krieges, hinderten daran, der inneren Rückschrittlichkeit ansichtig zu werden oder über die Blasiertheit weltmännisch-epikuräischer Betrachtung hinauszukommen. Dazu sorgte auch das „einige Deutsche Reich" mit rührender Betriebsamkeit für die leichteste Zufuhr aller nur „brauchbaren" Bildungsmittel, mit denen man später „auskommen" konnte, verpflanzte denselben Geist, der sich nach außen so tüchtig bewiesen hatte, den militärischen, auch in Schule und Leben und brachte so, indem es auf „Vereinheitlichung", Abschaffung besonderer Volkseigentümlichkeit, usw. über-

*) 1872 erschien „Der alte und der neue Glaube" und erregte jene bekannte Begeisterung, die Nietzsche typisch gefunden und über die er die volle Schale seines Hohnes ausgegossen hat; für die Deutschen von damals hat er das Wort „Bildungsphilister" (das durch ihn in die Sprache übergegangen ist) geprägt. — David Strauß hatte das eigentümliche Schicksal, zweimal seine eigene Überwindung heraufzubeschwören, während er ephemeren Ruhm genoß (vgl. oben).

all abgesehen war, Nivellement in jeder Beziehung! Die 70er und 80er Jahre des 19. Jahrhunderts hatten in der Tat — wenn uns ähnliches schon bei den vorangegangenen aufgefallen war — noch das geringste Verständnis gerade für Individualität: aber man begreift, daß diese in solcher erstickenden Atmosphäre, wie einst in jener vor Achtundvierzig, die Spannkräfte gewitterschwüler Entladung am ehesten wieder ansammeln konnte. Es waren die Jahre des Nietzscheschen Schaffens; aber ehe dieses — und da endlich auch das Stirnersche Lebenswerk — begriffen wurde, mußte erst ein jähes Geschick zur Aufmerksamkeit rufen und das Jahrhundert selbst seinem Ende entgegengehen.

Die ganze Barbarei völliger Unkultur hat Nietzsche an seinen noch unumnachteten Augen vorbeiziehen sehen und ist so der „Unzeitgemäße" seiner Tage geworden, wie es vor ihm schon einmal Stirner gewesen ist. Dabei konnte sich aber Nietzsche wenigstens schon mit dem erstarkenden Individualitätsgefühl in außerdeutschen Ländern trösten und ungefähr voraussehen, daß diese Welle endlich auch das Vaterland erreichen werde. Im Ausland hatte längst wieder ein Emerson, ein Carlyle, zuletzt Gobineau jenen Heroenkultus verkündet, der seine tieferen Einwirkungen bereits zu Nietzsches Zeiten auf die anderen Kulturländer auszuüben begann. In Skandinavien, in Dänemark hatte ein Sören Kierkegaard den Boden für jene höhere Individualkultur schon längere Zeit bereitet, die schließlich in Ibsen den größten Dichter des Egoismus und Anarchismus gebären sollte; der Däne Georg Brandes konnte sich rühmen, ein Freund und

Vertrauter zugleich von Nietzsche und Ibsen zu sein. Wie sehr aber gerade auch Ibsen Stirnerschen Ideen wieder nahegekommen ist, das mag hier nur die eine Stelle (der leicht viele andere gesellt werden könnten) aus seinen „Kronprätendenten" beweisen, wo der Bischof Nikolas Arnesson den Egoismus von jenem alten Bild in der Christkirche zu Sideros ablieſt. „Es gibt weder Gutes noch Böses," so knüpft er dort an die Schilderung der Sintflut an, „weder Oben noch Unten, weder Hoch noch Niedrig. Ihr dürft weder die Menge noch die Sache hassen, weil die Menge oder die Sache dies will oder jenes; aber Ihr sollt jeden Mann aus der Menge hassen, weil er wider Euch ist, und Ihr sollt alle hassen, die für eine Sache einstehen, weil die Sache nicht fördert, was Euer Wille will. Alles, was Ihr brauchen könnt, ist gut, alles, was ein Stachel auf Eurem Weg ist, das ist böse." Aber wenn nun die heimische Literatur der 80er Jahre so gar nichts geschaffen hat, was nur im entferntesten auf Nietzsches und Stirners Wegen gelegen, wenn unser übelberüchtigter „Naturalismus" im großen ganzen nur der trübe Spiegel noch trüberer sozialer und materialistischer Tendenzen geblieben ist — so dürfen wir doch nicht vergessen, daß gerade dadurch, daß man krampfhaft die Kunst der Selbstentäußerung üben zu müssen glaubte, sich unfrei und kritiklos von der Marxistischen Geschichtsbetrachtung ins Schlepptau nehmen ließ, die statt des überragenden Individuums Milieu und ökonomische Verhältnisse in den Vordergrund rückt, eine erneute und tiefere Sehnsucht nach dem Ich großgezogen werden mußte.

Ein Umschwung gerade der künstlerischen Kultur aber war erforderlich, denn der neue Prophet dieses Ich sprach nicht mit der starren Rede des Systematikers, sondern in der Sprache der Kunst: und von Künstlern ist Nietzsche, von dem nun die Rede sein soll, Anfang der 90er Jahre auf den Schild gehoben worden.

Im selben Jahr, da „Der Einzige und sein Eigentum“ gedruckt wurde, einen Monat, bevor Stirners einziges Werk in der Öffentlichkeit erschien, wurde Friedrich Nietzsche geboren. Vierundvierzig Jahre darauf, da eine Zahl der glänzendsten Werke dieses Mannes geschrieben war, aber ausbrechende Geisteskrankheit die geplanten Bücher von der „Umwertung aller Werte“ unwiderruflich zum Nichtsein verurteilte, fand Mackay den verschollenen Namen Stirner und vertiefte sich entzückt in die Lektüre des „Einzigen“ (1888). Im selben Jahre war auch Nietzsche nur erst einer spärlichen Gemeinde, in Deutschland fast noch gar nicht, bekannt, nachdem vorübergehend die erste der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ einen heftigen Sturm erregt hatte; nun hielt Georg Brandes als erster in Kopenhagen öffentliche Vorträge über Nietzsches Philosophie, und ein anderer Däne, Ola Hansson, trat in den nächsten Jahren werbend für sie ein. Jetzt brachten auch einige deutsche Zeitschriften, zuerst die „Freie Bühne“ (Jahrgang 1890), mehrmals Nietzsches Namen; und Mackay wiederum hatte an Stirner erinnert und seine Aufrufe zu Materialbeiträgen für eine Stirnerbiographie erlassen. Zu gleicher Zeit klangen der aufhorchenden Kulturwelt die Namen Stirner und Nietzsche ins Ohr; und man fand Methode darin, vielsagendes Zusammentreffen, wie es schon manchmal bedrohte Namen noch zuletzt vor dem Vergessen bewahrt hatte. Man verglich, aber man

verglich noch nicht sonderlich tief; Äußerlichkeiten gab es freilich genug, an die man sogleich sich halten zu können schien. Da stand bei Stirner so viel von der „Macht", die unser einziges Eigentum, und bei Nietzsche las man vom „Willen zur Macht": als Eduard von Hartmann diesen Band der Nietzschewerke in den „Preußischen Jahrbüchern" von 1891 besprach, da lenkte er unbedenklich von Nietzsche auf Stirner, wo man die — Absurdität wenigstens aus erster und tieferer Quelle schöpfe. Das nächste Jahr bedeutete zumal für Stirner ein Ereignis: Reklams Universalbibliothek entschloß sich zu einer Neuausgabe des „Einzigen", und wohl erst dadurch wurde ihm jetzt der weitaus größte Leserkreis zugeführt; immerhin waren es aber schon Zeichen der Zeit, die zu solcher Verbreitung überhaupt aufforderten. Und im selben Jahr stoßen wir denn auch bereits auf eine ausführliche Arbeit von Rudolf Schellwien, die ausdrücklich den Vergleich zwischen Stirnerscher und Nietzschescher Philosophie zum Vorwurf hat.*) Verfasser ist Vertreter einer eigenen Metaphysik, einer neuen Lehre vom Allwillen, der er jedoch, bei (hierzu im Widerspruch stehender) größerer Hinneigung zu Stirner und gänzlicher Verkennung der Grundmotive des Nietzscheschen Denkens, kein sonderlich geschickter Fürsprecher wird. Zwei Jahre später neigt dann auch Ola Hansson, der Apostel der Nietzschelehre, in einem trefflichen Aufsatz über Stirner**) fortwährend dazu, das Lebenswerk Nietzsches für „schon einmal dagewesen" zu er-

*) Rudolf Schellwien: „Stirner und Nietzsche" (1892).

**) In: „Seher und Deuter" 1894 (5 Aufsätze).

klären, während er allerdings auch die Verschiedenheit zwischen einem Geist aus der Zeit von Achtundvierzig und einer Fin-de-siècle-Kultur bei Nietzsche nicht übersehen wissen will. Es folgte die Veröffentlichung einiger der kleineren Schriften Stirners durch Mackay (s. besonders: „Neue Deutsche Rundschau" 1894); leider ist uns nicht bekannt, ob der unstreitig als klassisch zu bezeichnende Aufsatz „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung" seinerzeit eine größere Gemeinde gefunden hat. Über Nietzsche erscheint bald (1895/96) das erste umfassende biographische Werk aus der Feder seiner Schwester; erst einige Jahre später Mackays Stirnerbiographie: hierin wiederum die Bemerkung, daß die meisten Stirneraufsätze von Nietzsche ausgingen. Zugleich aber findet nun Mackay, daß nirgends die Distanz für eine angemessene Würdigung Stirners eingehalten worden sei; er selbst entscheidet sich begreiflicherweise für ihn als den Größeren und wendet sich gegen den Nietzschekult. Von jetzt an ist die Literatur über beide nicht mehr zu übersehen; als allgemeines Signum heben wir hervor (was wohl schon aus dem Vorangegangenen ersichtlich), daß man in diesen ganzen Jahren im Grunde doch nur ungern die Stirnersche Rivalität duldet. Nietzsche ist vor allem als Künstler zuerst ins Bewußtsein gedrungen, und von den Poeten — nicht den Philosophen — ging seine Verkündigung, vor allem die Verkündigung des Zarathustra-Nietzsche, aus; der eigentlich metaphysische Kern, die Lehre von der „Wiederkunft des Gleichen" in ihrer Bedeutung gerade für die Ethik, ist bis heute noch am wenigsten gewürdigt worden. Das hatte zur Folge, daß man eine behauptete Ein-

stimmigkeit zwischen Stirnerschen und Nietzscheschen Ideen selbst ohne weiteres zugeben zu dürfen glaubte — von vornherein überzeugt von der unendlichen künstlerischen Überlegenheit Nietzsches; und dies wiederum war erstens einer tieferen Erfassung von Nietzsches Lehre keineswegs günstig, wie es andererseits dazu beitrug, wesentlich falsche Urteile auch über Stirners Stil und Sprache zu befestigen. Einer der wenigen, der — bei Gelegenheit der Besprechung von Mackays Stirnerbiographie in den „Blättern für literarische Unterhaltung" — für eine eigenartigere inhaltliche Wertung sowohl des Stirnerschen wie des Nietzscheschen Lebenswerkes eintrat, Leo Berg, legte doch zu viel Gewicht auf die nur kritisch-negative Bedeutung Stirners gegenüber der schon viel positiveren Nietzsches, übersah, daß es sich wesentlich noch um Parallelformen des Individualismus handelte. Interessant ist die Stirner-Nietzschefrage noch besonders dadurch geworden, daß man, bis 1899 ungefähr, fast einstimmig der Ansicht gewesen ist, Nietzsche habe von Stirner weder je gehört, noch den „Einzigen" je gelesen. Endlich hat ein Franzose, Albert Lévy,*) überhaupt die Meinung zerstören wollen, als handle es sich um mehr als äußere Ähnlichkeiten zwischen der Stirnerschen und Nietzscheschen Philosophie, und die Grundverschiedenheit im Kern beider Lehren aufzuzeigen gesucht. Leider geht er hierbei einseitig den letzten Feinheiten von Nietzsches Motiven oft mit Sicherheit auf den Grund, während er sich bei Stirner auffallend an Einzelaussprüche und Einzeldefinitionen hält, jeden-

*) Stirner et Nietzsche, Paris 1904.

falls hier um den letzten Sinn sich keineswegs ähnlich bemüht hat. Das Ergebnis ist denn (in groben Zügen), daß Stirner immer als der Individualist aus demokratischem, Nietzsche aus aristokratischem Gefühl erscheint; wir werden aber zeigen, daß es einen demokratischen Individualismus in keiner Bedeutung geben kann und daß die scheinbar stärkeren aristokratischen Instinkte Nietzsches den Aristokratismus schon des Grundprinzips nicht vertiefen können, während sie seiner Konsequenz eher von Nachteil sind. Der Versuch, Nietzsche im Licht einer Erneuerung, des Fortgangs oder der Umwandlung Stirnerscher Ideen zu betrachten, muß aber sofort bedeutende Einschränkungen erfahren. Zunächst *handelt* es sich natürlich an dieser Stelle, wo von Stirnerscher Weltanschauung die Rede, lediglich um den Teil der Nietzscheschen *Lehre*, die — wie übrigens gleich beim ersten Aspekt — einen Vergleich überhaupt nahelegt; die Fläche Nietzsche wird aber gleichsam von der Fläche Stirner zum größeren Teil gar nicht gedeckt — und wiederum die nähere Begründung dafür sowie die bestimmtere Messung dieses Teiles müssen wir in der Hauptsache dem Gefühl eines jeden zuschieben. Denn wir sind selbst überzeugt, daß man nach wie vor glühender Nietzschebewunderer bleiben kann, ohne gleichzeitig auch nur den kleinsten Zugang zu Stirner zu finden, so wie andererseits der Stirnerverehrer meist von dem Pathos der Nietzscherede abgestoßen wird; warum aber solche Welten von Stimmungsunterschieden auch nur zu überbrücken *suchen*, nicht freudig gerade bestehen lassen? — Daß unser Versuch *allein* die logische Seite einzelner Gedanken in Betracht zieht, das nur rechtfertigt ihn überhaupt.

Dagegen ist es vielleicht angebracht, schon hier, bevor wir noch die Möglichkeit eines historischen Einflusses Stirners auf Nietzsche näher in Erwägung ziehen, auf Inkongruenzen hinzuweisen, die doch nicht notwendig Inkongruenzen zu bleiben brauchten, darum nicht lediglich nach dem Gefühl beurteilt werden dürfen, sowie auf solche, die uns vielleicht nur durch den Mangel an Material bei Stirner und eine bisher fast immer zu oberflächliche Deutung gerade auch seiner Persönlichkeit nahegelegt und dann gewohnheitsmäßig erblickt wurden. Indem wir also bereits hier das Wichtigste vorwegnehmen, was zu Mißverständnissen Anlaß geben könnte, ohne doch diesem Teil eine Betrachtung bis ins einzelne widmen zu können, lassen wir eben dadurch eher die Aussicht auf eine Synthese offen, die aus der Gegenüberstellung nur einzelner abgetrennter Lehren sich ergeben mag oder nicht — beides ohne innere Notwendigkeit. Da ist zunächst, was man nun bis zum Überdruß schon für das „Positive" der Nietzscheschen Philosophie erklärt hat: ihr ästhetischer Grundcharakter nämlich, ihr Eintreten für ein höheres, vornehmlich ästhetisches Kulturideal, ihre Weltbetrachtung und Weltwertung nach Gesichtspunkten des Künstlerisch-Schönen. Das nun ist keine Frage, daß sich Stirner um einen letzten Weltaspekt, eine ähnliche letzte Harmonie im Sinne der Schönheit wenig gekümmert hat; aber man darf den innerlichen Zusammenhang des Kunstideals mit dem Thema der Überwindung von Gut und Böse, worauf auch schon bei Stirner hinzuweisen Gelegenheit war und dem gegenüber die zufällig-formale Fassung das viel weniger Wichtige ist, nicht aus den Augen verlieren. Daß auch

bei Stirner auf dem Hellenentum, darum weil es die natürlichen Triebe der Menschennatur noch mit keinem lebensfeindlichen Bannfluch belegt hat, der weit stärkere Glanz ruht, kann man nachlesen, und das ist nur die Kehrseite der Polemik gegen das Christentum. Das Christentum wird und muß immer bekämpft werden vornehmlich — vom ästhetischen Standpunkt aus, vom Ästhetiker gerade. Der Künstler ist es stets, der den Verruf des sinnlich-freudigen Menschen als das Gefährlichste, Kulturfeindlichste empfindet; nach dem Künstler blickt darum Stirner selbst einmal so neidvoll, der längst erkannt habe, daß das Gute wie das Böse den gleichen Existenzwert besitze (vgl. oben). Nicht umsonst spielen gerade ästhetische Instinkte bei der Bewertung christlicher Tugenden stets auch eine unmittelbare Rolle; zeigte sich die hellenische Anerkennung der Naturtriebe zugleich in einer herrlichen Pflege und Ausbildung des Leibes, so zieht die christliche Verhorreszierung Erscheinungen wie das Anachoretentum, oder die Unsauberkeit als Verdienst u. dgl. nach sich: Dinge, die auch geistig gedeutet werden können und Bild und Vergleich nahelegen. So spricht denn Stirner, da er aus der christlichen Bewertung erlösen will, von der vermeintlichen Sünde als dem „Kot" der Sünde und von der „Besudelung" durch den Geifer der Besessenheit; und so „ekelt" es Stirner wie Nietzsche vor der heimlichen Unzucht, dem inneren Schmutz gerade, preist jener Laïs und Ninon, dieser die Dionysien. Insbesondere sei nun direkt auf jenen ästhetischen Zug in der Stirnerschen Psyche hingewiesen, der möglicherweise selbst auf eine innerste Grundverwandtschaft mit der Nietzscheschen hindeuten dürfte: nur daß sich dafür

eben der Mangel an ausführlicheren Belegen so empfindlich fühlbar macht. Es ist die gesteigerte Sensibilität im Wittern von Unreinheit; was ist es denn andres auch bei Stirner, was ihn gegen den düpierten Egoismus, die heimliche Unsauberkeit und Unlauterkeit der Motive zu Felde ziehen läßt? Auch für ihn hat sicherlich die Welt einen schlechten „Geruch" gehabt, vieles vornehmlich schlecht „gerochen" — wie Nietzsche sagt. Wenn nichts an Stirner so auffiel, wie (bei aller Schlichtheit) die peinliche Sauberkeit seiner Kleidung und die auf die äußere Erscheinung verwendete Sorgfalt — wer denkt nicht an den jungen Baseler Professor, der gegen alle Gelehrtentradition wie ein Gentleman immer zu seinen Vorlesungen kam und Schlafrock und Pantoffel so ingrimmig gehaßt hat? Erinnern wir uns vor allem auch an jenen Zug, der aus Stirners erster Ehe erzählt wird; bedarf es nicht einer tiefen, tiefen psychologischen Deutung, um zu verstehen, wie der Mann, dem eine sicherlich ästhetisch begründete Reizbarkeit den Ekel am Weibe einflößt, nachher Abend für Abend in wüster Lärmgesellschaft, am Spiel- und Zechtisch es aushält? Hier gerade muß bereits seine absolute Unnahbarkeit, die Unverletzlichkeit und unzerstörbare Einsamkeit seiner Seele, das feine, aber unzerreißbare Häutchen, das ihn vor jeder eigentlichen Berührung mit etwas Niedrigem und Gemeinem zu allerletzt bewahrt, sichtbar werden. Der stille, heitere, undurchdringliche Mann unter lauter Lärmenden, Redseligen —: offenbar nur eine andere Phase des absolut einsam, absolut für sich und unberührt bleibenden

Mannes, wie wir das auch oben schon deutlich zu machen suchten. Denn die Sehnsucht nach menschlicher Umgebung, Erlösung vom Alp des Alleinseins, gar nach Freundschaft eignet solchen Naturen womöglich noch tiefer als den anderen; aber ihrer Instinkte wegen, deren sie schließlich nicht Herr werden, geraten sie doch gerade in immer schauerlichere Vereinsamung — sehr wohl möglich, daß hierdurch selbst das Dunkel, das über Stirners letzten Lebensjahren schwebt, seine Erklärung findet und auch der „Einsiedler von Sils-Maria" schon hier seinen Vorläufer hatte. Aber bei Stirner eben alles Hypothese, und nur bei Nietzsche die documents humains dafür. Der schreibt Herbst 1888 die bekannten Worte: „Darf ich noch einen letzten Zug meiner Natur anzudeuten wagen, der mir im Umgang mit Menschen keine kleine Schwierigkeit macht? Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeitsinstinkts, so daß ich die Nähe, oder — was sage ich? — das Innerlichste, ‚die Eingeweide' jeder Seele physiologisch wahrnehme — rieche ... Ich habe an dieser Reizbarkeit physiologische Fühlhörner, mit denen ich jedes Geheimnis betaste und in die Hand bekomme: der viele verborgene Schmutz auf dem Grunde mancher Natur, vielleicht in schlechtem Blut bedingt, aber durch Erziehung übertüncht, wird mir fast bei der ersten Berührung schon bewußt." — Von diesem Boden nun müssen wir uns, was Stirner anbetrifft, nun weiterhin möglichst entfernen; aber man versteht vielleicht schon hier, warum gelegentliche Äußerungen über Kunst oder selbst der Aufsatz „Kunst und Reli-

gion", in dem Stirner eine ästhetische Theorie gegeben zu haben scheint,*) nicht so sehr zum Vergleich mit Nietzsche (wie dies z. B. Lévy tut) herangezogen werden dürfen, wie dasjenige, was — im Zusammenhang mit seiner Philosophie — seinen allgemeinen ästhetischen Instinkten als das Wohlgefälligere und Höherstehende unmittelbar entgegenkommt. Ein unwiderstehliches Gefühl hat auch Stirner durchaus zum Klassizismus gezogen, während er den Widerspruch, in den er damit zu seiner Zeit und den sog. „Neuesten" tritt, gleichzeitig peinlich empfindet und unter „echterem Realismus" gewissermaßen nur dem Wort nach versteht, was sie damals sicherlich eher einen weltfremden Idealismus genannt hätten. Der Aufsatz „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung usw." spricht viel klarer über Stirner, den heimlichen Ästheten, als der Aufsatz über „Kunst und Religion"! Und doch neigt gerade hier Stirner den Realwissenschaften mehr zu, als hellenischer Bildung — wird man sagen, und so hat z. B. auch Lévy gelesen. In der Tat ist hier aber, wie wir behaupten, Stirner, indem er der leeren Formalbildung des „Humanismus" die „Realien" noch vorzieht, Vertreter eines klassischen Ideals! Gegen den sog. humanistischen Geist auf den Gymnasien ist nämlich auch Nietzsche aufs schärfste zu Felde gezogen und hat wohl erkannt, daß gerade dieser ein Antipode des antiken Ideals, „eine jämmerliche Schönfärberei der Griechen" sei und die Bevorzugung gerade von

*) Tatsächlich sahen wir, daß er eine Konstruktion à la Hegel war, um, mit Feuerbachs Hilfe, wesentlich — die Religion zu treffen (vgl. oben).

Decadencewerten bedeute.*) Dagegen ist das, was Stirner an die Stelle von „Humanismus“ und „Realismus“ setzen will (vgl. oben), ganz offenbar eine Erneuerung echt hellenischer Werte gerade!

Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot . . .

Mit diesen Worten charakterisiert Stirner, was er unter der Läuterung des Wissens und seinem Übergang zum „einfachen menschlichen Trieb“ versteht. Nicht sterben soll das Wissen, aber, indem es wieder „Wille“ wird, den freien, persönlichen Menschen schaffen. Der ganze Aufsatz ist überhaupt ein Protest gegen das Sklaventum, insbesondere der Gesinnung, der inneren Erniedrigung vor festgestempelten Begriffen der „Bildung“ und „Wissenschaftlichkeit“: selbst beim Mangel spezieller Gelehrsamkeit ein „geschmackvoller Beurteiler“ zu sein — das würde er Humanismus nennen! (Kl. Schr. S. 30.) Und wenn das Wissen einmal in Form der „Bürde“, als „Ballast“ aufgehört hat, das Kind lediglich zu beschweren, dann wird aus ihm, dessen Oppositionsgeist und Freiheitsdrang durch kein Schreckgespenst der Autorität unterbunden ist, dessen natürlicher Wille vielmehr vom ersten Tage an die stärkende Reibung und Betätigung findet, offenbar hervorgehen —: der schöne, kräftige, griechische Mensch! — Ganz ähnlich aber verhält es sich nun mit dem Ideal der Renaissancekultur, dessen Bevorzugung gerade auch bei Stirner zu erweisen wäre;**) aber wenn wir

*) Vgl. „Was ich den Alten verdanke“, Nietzsche Werke VIII.

**) Den Humanismus will Stirner bezeichnend genug „Machiavellismus“ nennen.

auf fernere Einzelheiten hier nicht eingehen, so geschieht es, um nicht den Anschein zu erwecken, als habe hier tatsächlich ein größeres, persönlich-künstlerisches Interesse bei ihm vorgelegen, während wir nur vor einer Suche nach sozialen Instinkten, einer Mißdeutung Stirners, warnen wollten. Was er „Personalismus" nennen möchte, ist hohe Personal*kultur*, die ihm vorschwebt — nur deren notwendige Beziehungen auch zur Kunst werden von ihm nicht deutlich berücksichtigt; und nur zuweilen, wo es sich um eine Beurteilung des Zeitgeschmacks handelt, sieht man auch hier ein überragendes sicheres Feingefühl sich kundgeben. Er fühlt schon den ästhetischen Tiefstand seiner Tage, aber verspricht sich hier nur wenig Abhilfe durch Predigen. „Unsere Kunst mag herzlich schlecht sein," meint er spöttisch, „darf man aber sagen, wir verdienten eine bessere zu haben und könnten sie haben, wenn wir nur wollten?" Eine hohe Überlegenheit beweist er den Zeitgenossen gegenüber im Urteil über die ästhetische Seite des Eugène Sue'schen Romans: er findet darin „Kunstfertigkeit im Abschildern der sozialen Kontraste und Charaktere", aber „über das Abschildern selbst denkt er nicht groß genug", und „feineren Kunstkennern sei damit schwerlich Genüge getan". (Kl. Schr. S. 89.) Hierin kann man also selbst den Protest gegen den Naturalismus wiederfinden; und doch kommen solche nicht zufälligen Einstimmigkeiten fraglos schon darum im Lebenswerk beider nur undeutlich zum Ausdruck, weil nun eine letzte und wichtigste Differenz womöglich noch verschärft ins Auge gefaßt werden muß: Nietzsche ist *selbst*, als Schaffender, Künstler durch und durch, und Stirner ist *selbst*, als Pro-

duktiver, Philosoph durch und durch. Die Inspiration, mit anderen Worten, geht bei beiden auf weltfernverschiedene Weise vor sich; bei Nietzsche alles in Klängen und Bildern, „gemalte Gedanken" nennt er selbst einmal seine Schriften; bei Stirner alles durch Infragestellung, Sagazität, Zersetzung, Analyse. Man irrt nun aber ganz allgemein, wenn man glaubt, daß überhaupt die „gleiche" oder „selbige" Idee das eine Mal im künstlerischen, das andere Mal im philosophischen Gewande ausgesprochen werden kann. Das Persönlichste, das aus Nietzsches Sprache uns anweht, ist in keiner anderen Sprache wiederzugeben; damit schaffen wir aber notwendig eine Reserve, indem wir einerseits, selbst wo wir Ähnlichkeiten finden sollten, das Gefühl für eine letzte, feinste, aber undefinierbare Differenz voraussetzen, andererseits eine Wandlung andeuten, die dem Gedanken vielleicht nur aus der künstlerischen Fassung erwachsen ist. Was nun den Stirnerschen Stil betrifft, so war es sicherlich ungerechtfertigt, ihn unkünstlerisch oder langweilig und trocken zu finden: es sind dies nur irrationale Bezeichnungen, die gar nicht auf ihn angewendet werden können! Gehobenheit, Getragenheit, echt philosophischen Geist finden wir überall, wo es sich um historische Entwicklung oder begriffliche Auflösungen bei ihm handelt; revolutionär, rebellisch und damit — in wachsender Leidenschaft — auch bilderreicher, d. i. unversehens im einzelnen wohl selbst an Nietzsche erinnernd, wird dann der Naturalist, der Kämpfer gegen Un- und Widernatur. Hieran knüpft z. B. Ola Hansson an: beide, sagt er, lieben das Paradoxon, die kurze, wuchtige Behauptung statt

langen Räsonnements, die Antithese. Aber das ist die Sprache naturalistischer Philosophie zu jeder Zeit gewesen und gemahnt noch keineswegs an den besonderen Nietzscheklang; vor allem für die Sprache des Zarathustra, doch wohl Nietzsches eigentlichste und abgründigste Seelenschöpfung, findet man kein Pendant bei Stirner. Dafür findet man bei ihm „Stil" in anderem Sinne und, wie schon Joël erkannt hat, manchen Beweis, daß auch Stirner „zu den Meistern gehört, die in Erz zu schreiben wissen". Über dem ganzen Aufsatz „Das unwahre Prinzip usw.", von dem nun mehrfach die Rede war, lagert ein gedämpfter, klar-ernster Ton, eine metaphysische Reinheit und Ruhe, wie nur über den besten Schöpfungen Schopenhauers. Wunderbar weiß Stirner ferner sowohl über die Darstellung der Lebensalter, wie über seinen Abriß der Antike klassische Stimmung auszugießen; und wiederum wird sein Ton mahnend-eindringlich, beinahe feierlich, da er von der Freiheit zur Eigenheit ruft. Endlich hat er wohl das Meisterhafteste echt philosophischer Entwicklung in den Ausführungen über seine Stellung zur Wahrheit, zur Kritik und zum Denken niedergelegt, wie überhaupt der gesamte Abschnitt „Mein Selbstgenuß" die Resultate und Konsequenzen aller vorangegangenen Erschütterungen in wahrhaft mustergültiger Weise zieht. Hier umfängt uns wirklich, von den verkündenden Worten an: „Wir stehen an der Grenzscheide einer Periode — —" (374) bis zur tragisch-optimistischen Resignation: „Lächelnd werde ich den Schild auf die Leichen meiner Gedanken und meines Glaubens legen — —" (420), das Flügelschlagen eines ein-

zigen fortreißenden, gewaltig webenden Geistes, der aber gerade hier am allerwenigsten auch auf zusammenhängende Logik verzichtet und eifriger sogar als je bestrebt ist, etwa früher entstandene Lücken noch möglichst vollständig zu füllen. — Nietzsches Logik dagegen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, ist vor allem auch musikalisch inspiriert, ist wortgewordene Musik: nur an dies eine, das Stirner so fremd bleibt, braucht man schließlich noch zu erinnern, zu erinnern, wie Nietzsches Umwertung gerade auch „aus dem Geiste der Musik" erfolgen konnte — um schon von hier aus a priori notwendige Differenzen entstehen zu sehen.

Der Künstler Nietzsche ist es vor allem auch, der die drei großen Wandlungen erlebt, die „drei Perioden": mit welchem Nietzsche sollen wir vergleichen? Wohl steht auch hier wieder die naturalistische Grundidee mit der Feindschaft gegen die Starre der Konsequenz in tiefstem inneren Zusammenhang; auch der Logiker Stirner kann aus seiner Philosophie heraus erklären, es werde ihm vielleicht gefallen, morgen andere und selbst entgegengesetzte Wahrheiten anzuerkennen. Indes — der eine festgefügte Bau blieb doch „das" Werk Stirners, und kaum jemals, wir täuschen uns nicht, sprach eine Persönlichkeit so ganz gerade nur aus einem Buche. Aber so ist wohl heute, da wir die gesamte Produktion Nietzsches überblicken, auch die Erkenntnis schon angebrochen, daß wir es auch bei ihm im wesentlichen um einige Kern- und Grundlehren, die sich zu einer im Mittelpunkt ruhenden Sonne wie deren Ausstrahlungen verhalten, zu tun haben —: um diese allein, indem wir zugleich von

den Schwankungen des Künstlers aus Gründen, wie oben, von vornherein absehen müssen, kann es sich nunmehr für uns handeln.

Wenn wir also die Originalität des Künstlers Nietzsche ohne weiteres für gesichert halten, so kann in bezug auf das Wichtigste sachlichen Inhalts jetzt auch einzig die historische Frage fallen: hat Nietzsche Stirner gekannt? Wir deuteten schon an, daß man auch sie bis vor kurzem durchaus verneinen zu müssen geglaubt hat; und zwar besonders wohl deshalb, weil Nietzsche selbst den Namen Stirners, wozu Gelegenheit unstreitig vorhanden war, in sämtlichen Werken wie Briefen nicht ein einziges Mal erwähnt hat. Die Schwester Nietzsches, und mit ihr die meisten seiner Freunde, haben denn auch tatsächlich von seiner Bekanntschaft mit dem Stirnerschen Buch nichts gewußt und diese ausdrücklich geleugnet; dagegen ist es einem der Nächsten seines Kreises, Overbeck, nun doch gelungen, die Spur einer solchen ausfindig zu machen. Overbeck ersah 1899 aus einem Leihverzeichnis der Baseler Bibliothek, daß „der Einzige und sein Eigentum“ einmal, im Jahre 1874, an Baumgartner ausgegeben worden war; Baumgartner, gegenwärtig Professor in Basel, gehörte damals zu den Lieblingsschülern Nietzsches, und die nähere Erkundigung ergab denn, daß dieser wirklich auch die Wahl dieser Lektüre seinerzeit inspiriert hatte. Schon früher hatte Eduard von Hartmann die Behauptung aufgestellt, Nietzsche sei durch seine „Philosophie des Unbewußten“ auf Stirner geführt worden, denn gerade das Kapitel, in welchem von Hartmann Stirner eine Stelle einräumt (s. o.), werde im neunten Paragraphen der zweiten „Unzeit-

gemäßen Betrachtung“ ausführlich kritisiert. Man hat nun darin, daß Nietzsche hier die evolutionistischen Theorien Hartmanns heftig angreift, eher den Gegenbeweis erblicken wollen, als habe es gerade nach Hartmannscher Lektüre Nietzsche nicht mehr nach Stirner verlangen können; aber erstens kennen wir nicht alle Wandlungen Nietzsches, und dann hat doch wohl Nietzsche die Werke Hegelscher Geschichtskonstruktion vorher studieren müssen, ehe er so viel Groll gegen sie anhäufen konnte. Hierbei aber kann ihm gerade Stirner angenehm aufgefallen sein: denn daß sein Individualismus nur noch ganz lose mit Hegel zusammenhängt, ihm fast nur die äußere Darstellungsform noch entlehnt, hat wohl Nietzsche am besten herausgefühlt. Dazu halte man nun die positiven Ansichten der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung, das Eintreten für persönlichere, wurzelechte Bildung, die Bekämpfung der Reflexion. Wie bei Stirner wird des modernen Geistübels Anfang im Cogito ergo sum des Descartes gefunden, und die Identifizierung des Ich mit dem Denken heftig abgelehnt: der Mensch ist kein „cogital“, sondern ein „animal“! Erinnern wir uns, was oben über das Verhältnis der Stirnerschen „Person“ zum Geist gesagt ist, und wir werden finden, daß das Nietzscheſche „vivo ergo cogito“ an dieser Stelle auch Stirner gesagt haben könnte. Diese zweite „Unzeitgemäße“ ist 1874 erschienen — im selben Jahr wird Baumgartner von Nietzsche auf Stirner gelenkt: man wird wohl zugeben, daß hier ein wichtiger innerer Zusammenhang vorliegen kann.

Nach einer andern Ansicht, die Joël vertreten hat, ist Nietzsche schon viel früher auf Stirner gelenkt wor-

den, und zwar durch genau dieselbe Stelle in Langes „Geschichte des Materialismus“, die überhaupt zur Wiedererweckung Stirners führen sollte und auf die wir oben schon hingewiesen haben — jene Stelle, wo Stirner mit Schopenhauer in so enger Verbindung genannt wird. Und diese These hat allerdings die größte Wahrscheinlichkeit für sich, wenn wir bedenken, ein wie begeisterter Schopenhauerverehrer Nietzsche in der ersten Periode seines Schaffens gewesen ist, und nun andererseits aus den Briefen*) ersehen, einen wie günstigen Eindruck Langes Buch auf ihn gemacht hat, u. a. auch deshalb, weil ihm dieser scharfe Kritiker das Entzücken an Schopenhauer nicht zerstört, sondern eher noch gesteigert hat. Wenn Lange also ausdrücklich schreibt, daß Stirner an Schopenhauer erinnere, so kann es beinahe für zweifellos gelten, daß Nietzsche schon damals (1867/68) sich die Lektüre des „Einzigen“ zu verschaffen gesucht hat. — Endlich verkehrte Nietzsche um jene Zeit auch mit Richard Wagner; und auch durch ihn, der an der Bewegung von Achtundvierzig teilgenommen, könnte er sehr wohl den Namen Stirner gehört haben. Bleibt bei allem die auffallende Tatsache gerade bestehen, daß Nietzsche selbst ihn nicht ein einziges Mal erwähnt hat!

Der Mann, der Schopenhauer und Wagner so begeistert seine Erzieher genannt hat, der in der herrlichsten der unzeitgemäßen Betrachtungen an Schopenhauer nichts so zu rühmen fand wie seine Wahrhaftigkeit, der Stendhal und Emerson, Rochefoucauld und Voltaire und hundert andere mit höchster Ehr-

*) Nietzsche, „Gesammelte Briefe“ I, 33.

furcht genannt hat, er kann nicht kleinlich-absichtlich Stirner übergangen haben. Zwar Joël meint, Nietzsche, der Philologe, der Schwärmer für Alt-Hellas, „er hat seinen Plato gelesen und fand dort durch den Sophistenmund des Kallikles, auch des Thrasymachos, die Lehre vom Übermenschen, von Herren- und Sklavenmoral so klar und rein verkündet, daß alle Analogie mit Stirner daneben lächerlich zusammenschrumpft." Nun, wir können Joël mit Joël antworten, daß „Zehntausende die Sophistenweisheit bei Plato gelesen haben und doch kein Nietzsche geworden sind"; daß aber allerdings kaum noch „Hunderte Stirner gelesen" hatten, als dieser Nietzsche kommen konnte und gekommen ist. Um aber Nietzsche herauszustreichen, verblendet sich dieser Gelehrte so weit, daß er nicht sieht, wie notwendig der Protest gegen das Christentum, den natürlich erst die Jahrtausende heraufbeschwören konnten, zur Stirner-Nietzschelehre gehört und daß Plato für Nietzsche gerade ein Überwundener ist, da die Verwandtschaft mit Stirner hervorbricht: „ich finde Plato so abgeirrt von allen Grundinstinkten des Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent christlich . . . daß ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ‚höherer Schwindel' . . . als irgend ein anderes gebrauchen möchte . . . Und wie viel Plato ist noch im Begriff ‚Kirche' . . .!"*) Und selbstverständlich fehlt, wie wir gesehen haben, bei Stirner in der Darstellung der Antike — Plato! — Overbeck hat eine andere Deutung für Nietzsches Schweigen: ein einziges Mal soll Nietzsche bei einem Besuche (1879) von Stirners

*) Nietzsche Werke VIII, 168.

Buch als sehr merkwürdig ihn beschäftigender Lektüre gesprochen haben (woran sich aber nur Overbecks Gattin erinnert), um nie im Leben wieder darauf zurückzukommen. Es sei dies aber die Art gewesen, wie er sie gerade bei allerstärksten Eindrücken an ihm beobachtet habe: gerade was ihn am tiefsten beschäftigte, trug Nietzsche jahrelang verschlossen mit sich herum und suchte einsam damit fertig zu werden. — Indes dies ist, wie man sieht, eine Deutung für den persönlichen Freund; dagegen Nietzsches Werke, sie sind doch wohl Bekenntnisse des Einsamsten gerade, in ihnen haben wir uns doch gewöhnt, das allerheimlichste Ringen der Nietzscheseele gerade wiederzufinden, die Stadien jenes „Fertigzuwerdensuchens" einzeln verfolgen zu können. Wir glauben noch an etwas anderes. Nietzsche waren Stirners Lehren sympathisch, aber die Art, in der sie verkündet wurden, fand er zu skrupellos, zu wenig den Sinn für die Gefahr weckend, die im Problem des Gut und Böse — ihm selber das tiefste! — nun einmal unvermeidlich schlummerte, und daher, so wie sie war, für die Vielzuvielen — untauglich, allzu gefährlich. Er selbst war ein Leser Stirners, etwa im ähnlichen Sinne wie Albert Lange — er fühlte, daß hier eine „positive Philosophie" noch dringend nach dem Leben verlangte, und wenn diese nicht wieder im Sinne einer fixen, bornierten Moral ausfallen durfte, so galt es doch vor allem auch, das Versucherische, das Wagnis, die erhöhte Aufgabe denen näherzubringen, die nach Stirner vielleicht annehmen könnten, es handle sich um Rechtfertigung auch ihrer kleinlichen Verbrechen und ihrer feigsten Missetaten. Denn das eben las wohl Nietzsche zugleich tiefer als

alle Leser, daß auch Stirners Buch sich nur an das Große wendet — wird doch der Dieb auch von dem Egoisten so verächtlich befunden und dagegen Napoleon, der Räuber im Großen, so bewundert und gepriesen! Aber redete nicht dennoch der „Einzige" scheinbar zu jedem? Von der Schwierigkeit gerade, ein wirklich Eigener, ein wahres Ich zu sein, in allen Handlungen wahrhaft nur sich, sich selbst, darzustellen, davon schien ihm in Stirners Buch noch wenig die Rede — dadurch verschob sich aber in einer Hinsicht der ganze Schwerpunkt der Nietzscheschen Philosophie, schien seine Aufgabe: vornehmlich das Gefühl für echteste Moralität mitzuteilen, wesentlich überhaupt eine andere als die Stirnersche zu werden. Und dadurch nun wurde das Stirnersche Werk zugleich die schlechteste und gefährlichste Voraussetzung für sein ganzes eigenes Schaffen: es mit diesem zu verwechseln, den „Einzigen" aufzunehmen, ohne zugleich das Erlebnis „Nietzsche" hinzuzubringen, schien ihm die eigene wie insbesondere auch die einzig echte Wirkung Stirners für alle Zeit in Frage zu stellen. — Das Schicksal hat es gefügt, daß Stirner tatsächlich erst zusammen mit Nietzsche ins Bewußtsein gedrungen ist; wir werden wahrnehmen, daß wirklich die Lehren Nietzsches noch ganz andere als die Stirners, aber daß sie zueinander nicht im Verhältnis von Feindschaft oder Widerspruch, von Höherem oder Niederem stehen, sondern daß sie die Möglichkeit einer Synthese ergeben, die teils für Nietzsche breitere Voraussetzungen zu schaffen, teils in Stirners Weltanschauung die von uns angedeutete Spitze besser erkennen zu lassen geeignet ist.

Als wir bei Stirner schließlich nach der Ursache

seiner heftigen Angriffe, seiner maßlosen Negationen, seiner aufrührerischen Sprache fragten, da ergab sich uns als letzte und tiefste Triebfeder: höhere Moralität, Kampf gegen den düpierten Egoismus, gegen Verlogenheit und Heuchelei — Motiv der Wahrhaftigkeit! Derselbe Stirner bekämpft aufs unerbittlichste die „Wahrheit": aber da wir dem Skeptiker, der sich uns durch jenes, sowie seinen ganzen Kampf für eine Idee schon verdächtig gemacht hat, auf den Zahn fühlen, da ergibt sich, daß er nicht die Wahrheit bekämpft, sondern den — Glauben, die ichfremde, fesselnde, „fixe" Wahrheit, noch besser: die Wahrheiten! Die Wahrheit, die zum inneren Ich eines Menschen keine andere Beziehung hat, als daß sie ihn beherrscht, die Wahrheit, die nicht aus der Tiefe seines Selbst gekommen ist, oder doch „zur Welt seines Selbstes sich nicht ausgebaut" hat. Alle Wahrheit ohne ihren Schöpfer und Denker ist tote, abstrakte, unwirksame und unwirkliche Wahrheit, nur im Ich kann die Wahrheit Leben erlangen, in ihm allein ruht Quelle und Herz der Wahrheit: also verlangt Stirner, daß „die" Wahrheit sterbe, nur — um einer höheren, lebendigeren Platz zu machen. — Bei Nietzsche wird heute niemand mehr zweifeln, daß nichts sein ganzes Streben und Trachten so charakterisiert, wie der Drang gerade nach Wahrheit, heiße Sehnsucht, die Wahrheit zu erfahren vor allem über die Moral, über das Gute und Böse des Menschen — während auch er den Glauben an die Wahrheit bekämpft, während auch er zum „Immoralisten" wird! Denn wie bei Stirner ist es nur der dogmatisch festgehaltene „Wert an sich" der Wahrheit, der metaphysische Glaube an sie, der aufs engste mit

dem „Gott des asketischen Ideals" zusammenhängt, kurz, eine Wahrheit, die nicht das quellende, strömende Leben selber ist, die verworfen wird.*) Dagegen läßt der viel persönlicher redende Nietzsche auch plötzlich erkennen, was ihn in Wirklichkeit quält: „dieser Hang und Drang zum Wahren, Wirklichen, Un-Scheinbaren, Gewissen, wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber! Ich möchte ausruhen, aber er läßt es nicht zu." Hier nun aber zeigt sich, wie das viel tiefere persönliche Erleben, das Künstlertum Nietzsches, in das Wesen der neuen Wahrheit, die so innig mit dem Ich gerade identifiziert wird, zugleich viel tiefer eindringen muß. Mit dem Ich als „Maß aller Dinge" kann für den abstrakt denkenden Stirner die Sache erledigt sein; für Nietzsche, den Künstler und Psychologen, beginnt gerade hier erst das Gefährliche des Erlebnisses „Wahrheit". Stirner kämpft gegen die fixe Wahrheit — denn Narrheit, Besessenheit, Fanatismus seien ihre Begleiter; damit wird an psychologische Urtiefen gerührt, wird an die festeren Wurzeln auch alles Irrtums gestreift — aber Stirner kümmert sich nicht weiter darum! Eigner „muß" ich werden auch der Wahrheiten, „darf" sie mir nicht über den Kopf wachsen lassen; aber schon haben wir die Frage aufwerfen müssen: wie? auf welche Weise? Woran erkenne ich, daß wirklich ich noch die Wahrheit in der Gewalt habe und nicht umgekehrt längst sie mich? Muß ich nicht dazu eben schon ein vollständiges Ich sein, d. h. selbst die vollendete Wahrheit sein, um mich also souverän den

*) Vgl. Nietzsche Werke VII, 466/73.

Wahrheiten gegenüber verhalten zu können? Ein seiner selbst sicheres Ich wird vielleicht einmal sagen können: „alle Wahrheiten unter Mir sind Mir lieb“ (415); psychologisch aber liegt die Sache doch meist so, daß gerade jene Wahrheiten über uns am meisten — geliebt, verehrt und angebetet werden! Wie werden wir nun solche Eigner und Eigentümer unseres Selbst? Hier eben setzt Nietzsche ein, um uns wenigstens den Sinn, den Blick für das Versucherische und Gefährliche aller Wahrheiten schon bedeutend tiefer aufzuschließen; man kann den Menschen keineswegs mit einem Machtspruch befreien, ihm einfach alle Götter, Ideale, alles Höherstehende wegstreichen und sein eigenes nacktes Selbst statt dessen als einzige Autorität an die Stelle setzen. Für Nietzsche steht zu befürchten, daß die meisten nicht wissen werden, was mit dem Ich anfangen, und einer neuen Borniertheit nur um so sicherer in die Arme rennen werden; auch er sieht das neue Glück der Freiheit, entzückend findet er die Freiheit des Gottlosen, aber ebenso — furchtbar und gefährlich zugleich. Und hier setzt sein Schwanken ein — ein Schwanken, das Stirner nicht kennt und das Nietzsche schließlich dazu führt, das Ich, die Eigenheit als noch nicht vorhanden zu sehen, sie in die Zukunft zu rücken, damit aber ein neues — Ideal zu bringen, das im Grunde seiner ebenfalls Gegenwart und Sinnenfreudigkeit lehrenden Philosophie zuwiderläuft. Mit der Lehre vom „Übermenschen“ entfernt sich Nietzsche am bedeutendsten von Stirner — ja, es scheint, als ob sie nicht mehr zusammentreffen könnten; aber er hat auch die Lehre vom „Willen zur Macht“ und „der Wiederkehr des Gleichen“: das beweist, daß

Nietzsche die Motive seines Denkens nur weniger untereinander in Einklang zu bringen wußte als Stirner.

Der Künstler Nietzsche krankt gewissermaßen viel tiefer an dem Problem „Stirner", als Stirner an sich selbst; der mutige Stirner schleudert den Alpdruck der Jahrtausende von sich und findet die neue Freiheit nicht gefährlich. Unverzagt ruft er alle, zu Beginn der neuen Periode „Ich", von der halben und teilweisen Freiheit zur ganzen und vollständigen, zur Eigenheit, und diese hinwiederum wird durchaus eine „Freude über uns selbst" sein. So kann Nietzsche seinen Weg, den Weg zum „schaffenden" Menschen, zum vollkommen Eigenen, von der „Herde" Unbeeinflußten, nicht gehen; im ersten Teile des Zarathustra lesen wir die Stelle, die beinahe wie seine Entgegnung auf den „Einzigen" gedeutet werden könnte (S. Werke VI, 91 ff.):

„Welches ist der Weg zu dir selber? So zeige mir dein Recht und deine Kraft dazu!

Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, daß sie um dich sich drehen? . . .*)

Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

---

*) Vgl. Stirner: „Wie weniges vermag der Mensch zu bezwingen! Er muß die Sonne ihre Bahn ziehen lassen usw. . . ."

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?"

Man bemerkt die fast wörtliche Übereinstimmung der Fragestellung — vor Beginn der neuen Zeit; der Zeit, in der der „Einzige" ist, und der Zeit, in der der — „Übermensch" erst sein wird: in der Antwort aber liegt nun zugleich die ganze Differenz.

Nietzsche zweifelt hier an der Kraft, den Weg zum Selbst zu finden. Wie mancher nennt sich „frei" — aber er ist nur „von" bestimmten Dingen frei, die mit seinem Selbst im Grunde nichts zu tun haben. Eine Freiheit, die zugleich einen Inhalt verkörperte, — sie wäre erst erlangt, wenn das Ich sich selbst sein Böses und sein Gutes gäbe. — Nach Stirner: frei „wovon"? Von allem, was Nicht-Ich ist; frei „wozu"? Um Mich Meiner als des Eigenen freuen zu können: freudig aber ist, wie wir wissen, nach Stirner der Unverantwortliche, der vom Sündenfluch des Christentums erlöst ist.

Nun aber bei Nietzsche die tiefere psychologische Einsicht: es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwirft, wenn er seine Dienstbarkeit wegwirft; es gibt nach Nietzsche m. a. W. solche, die nie frei werden dürfen und auch nicht können! — Das scheint Stirner nicht einzuräumen; wendet er sich doch an alle!

Und doch, müssen wir sagen, ist es bei Nietzsche nur das Schwanken — philosophisch gesprochen — hin-

sichtlich der Richtigkeit eines Prinzips, als eines allgemeingültigen: damit begibt es sich aber (logisch) strenggenommen überhaupt der Richtigkeit. Auch das „Eigensein" Stirners enthält natürlich eine ethische Aufgabe; und daß nun die wenigsten trotz des Appells an ihr Ich doch imstande sein dürften, auch wirklich Eigene zu werden — niemand hat es vielleicht besser gesehen, als Stirner! Auch nach ihm gehören die „kräftigen Menschen" dazu: „kräftige" Menschen haben es von je so gemacht — die Gewalt aus ihrem Olymp verjagt, sagt er. Sie sind also natürlich die Vorbilder; und wie bei Nietzsche bald die Borgia und Napoleon — ganz so bei Stirner. Aber voraussetzen, daß ein Teil der Menschen nicht einmal „eigen" werden dürfte: es ist doch wieder ein Zweifel an der Güte dieser Ethik, dieser Moral! Der Philosoph Stirner sieht unbeirrt, unerschüttert die Konsequenzen sich ergeben: bei dieser Losung wird es sich gerade zeigen, was das Vorzügliche ist und wie nur das Große, Überragende überhaupt ein „Recht" hatte, sich zu behaupten und geltend zu machen. Der Künstler Nietzsche aber plaudert gleichsam das Geheimnis aus; denn warum wird den Tugenden der Demut, der Selbstverleugnung, des Mitleids die Heiligung, der Nährboden entzogen? Um der großen Persönlichkeit, der freien Entfaltung genialischer (d. i. Ich-) Naturen die Überwindung des Kleinen, Niedrigen, der-Anlehnung-Bedürftigen noch vollständiger zu ermöglichen! Die Herde aber bleibt konstant, für sie bleiben die alten Tugenden weiter am Platze; nun — wer wird bewußt zur Herde gehören wollen? Unbewußt aber bleibt das Volk nach wie vor als niederziehendes Gewicht (mit seiner Sklaven-

moral) an den Großen hängen; die Großen aber auffordern, rücksichtslos hinwegzuschreiten? Sie taten es von je — und auf einen Kampf des Ich mit den Vielen wird es wieder hinauslaufen!

So bewußt oder unbewußt nun dem Begriff des Stirnerschen „Eigenen" und „Einzigen" genau wie Nietzsches „Übermenschen" der Gedanke einer höheren Spezies „Mensch" vorschwebt, so wichtig war die Betonung des Gegenwärtigen gegenüber dem Zukünftigen im Hinblick auf die Erlösung vom asketischen Ideal, auf die „Umwertung der Werte": und hier hat Stirner sicherlich die richtigere Witterung gehabt. Wohl ging Stirners Philosophie im äußerlichen Sinne dadurch des idealen Schimmers bedeutend mehr verlustig; die Selbstrechtfertigung gegenüber dem „Bösen" unterschiedslos in die Hand eines jeden gelegt — die Perspektive von Zügellosigkeit oder Lethargie — kein Kulturausblick: das alles scheint nicht unbeträchtlich hinter dem Zukunftsbild Nietzsches zurückzubleiben. Aber ebenso sicher ist, daß nur Stirner den tieferen Zusammenhang zwischen dem egoistischen Prinzip und dem Problem von Gut und Böse erblickt hat. Der „Übermensch" Nietzsches — er wäre in der Tat der neue Gott, das neue Ideal, das — als Ideal — freilich auch notwendig beseitigt werden müßte, wenn wieder Vertrauen zum eigenen Ich, Gefühl der „Unschuld des Werdens", der Unverantwortlichkeit vor etwas Höherem, dem gedemütigten Individuum die natürliche Stärke und Schöpferfreude wiedergeben soll.*) Ab-

*) Zuweilen erkennt das Nietzsche selbst; man lese „die vier großen Irrtümer", achtes Stück!

gesehen davon, daß Stirner von dem Gedanken einer „Züchtung", der Nietzsche durch Darwin nahegelegt worden, so fern wie möglich ist: diese „Züchtung" stellt Aufgaben, sie gibt ein Ziel, das außerhalb der Betonung der eigenen Persönlichkeit liegt, sie muß auch das Gut und Böse in aller Form als „fremde Gebotentabelle" wieder über dem Individuum aufhängen. — Und doch würden wir wiederum viel zu früh die Brücke zu Stirner versperrt glauben, wenn wir nicht gerade hier noch einmal die Stellung des Künstlers Nietzsche zu seinem Selbst, zum Ich bedächten. Er hat es eben von vornherein niemals als factum brutum genommen, zu nehmen vermocht. Sehr, sehr bezeichnend ist für Nietzsche die Philosophie einmal — „Sehnsucht nach einem Eigentum"; Stirner aber, dem alle Sehnsucht gerade Anzeichen der Christlichkeit, lehrt: ich bin jederzeit mein einziges und ganzes Eigentum. Einzig dieses psychologisch-verschiedene Verhalten zum Ich, das muß man erkennen, trennt nun aber auch lediglich Nietzsche von Stirner in der Beantwortung der wichtigsten Frage: — was nun eigentlich die Grundnatur des Selbst sei und was mit ihm als dem wahren Eigentum denn zugleich gesetzt sei! Stirner antwortet: „Macht"; Nietzsche charakteristisch genug: „Wille zur Macht". Den Willen als Sehnsucht spricht Stirner nicht von dem Vorwurf frei, eigentlich schon über das „Eigene" hinauszuwollen; Nietzsche, der tiefere Psychologe, erkennt in ihm gerade unser wahrstes Selbst und damit allerdings auch: „unser" Eigentum! Vom Ich aus, als dem „Willen zur Macht", hat bei Nietzsche einzig der Angriff gegen das Christentum erfolgen und damit

ein neuer Begriff des moralisch Wertvollen aufgestellt werden können; daß unser eigenes Selbst jederzeit im bewußten Wollen zugleich ein bestimmtes Können, ein bestimmtes Maß von Kraft und Macht verkörpert — das nimmt Stirner zum Anlaß, um jeden Eingriff in diese Sphäre, jedes fremde Gebot, insbesondere wenn es als christliches die Ichverleugnung gerade predigt, abzuwehren. Hier kommen sich denn auch Stirner und Nietzsche am nächsten, und hier gehen die Parallelen oft bis ins einzelne. Wie Stirner die Geschichte in großen Zügen an uns vorbeiziehen läßt und zeigt, wie sie eigentlich einen einzigen großen Kampf, den Kampf gegen die Grundnatur des Ich, darstelle, so nimmt Nietzsche an, daß unsere Moral und unsere sämtlichen „Werte" aus einer Decadenceperiode der Kulturgeschichte stammen, der eine Zeit des Jasagens zum Leben, ein „Menschheitsegoismus" vorangegangen ist. Diese Decadence hat schon mit Sokrates begonnen; aber erst mit dem Christentum ist sie vollständig geworden, das ein Ideal gerade aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungsinstinkte des starken Lebens gemacht hat. Die Griechen vor Sokrates kannten noch den Starken, Tapferen, Herrischen, Stolzen, sie schieden zwischen Herren- und Sklavenmoral — aber auch bis zuletzt entweicht ihnen nicht der Instinkt zum Leben, noch Aristoteles erkennt das Mitleiden als krankhaften, gefährlichen Zustand. So Stirner: „Der antike Scharfsinn und Tiefsinn liegt so weit vom Geiste und der Geistigkeit der christlichen Welt entfernt, wie die Erde vom Himmel." „Stark und männlich" betragen sich die Alten gegen die Welt der Dinge, sie suchen das „wahre Leben". Und be-

deutsam wird auch bei Sokrates innegehalten: „darum ist Sokrates der Gründer der Ethik", und sein Krieg erreichte erst „am Todestage der alten Welt" sein Ende — damals, als das Ich zum ersten Male vollständiger „Eigner", Eigner der Welt geworden war und nun um „diesen seinen schönsten Sieg durch die Neuen, die Christen, wieder betrogen wurde". Wäre Sokrates ein wirklich Eigener gewesen, heißt es an anderer Stelle bei Stirner, er würde sich dem Gesetz des athenischen Staates nicht unterworfen haben und geflohen sein, da er selbst ja des Prytaneums sich für würdig erachtet habe. Mit den „Alten" stellt Stirner zwar die Juden auf eine Stufe, er findet ihre Instinkte ähnlich, die Instinkte für Volksabsonderung und Lebenserhaltung um jeden Preis. Aber auch für Nietzsche sind die Juden ein „Volk der zähesten Lebenskraft, welches aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung die Partei aller Decadence-Instinkte nimmt — nicht als von ihnen beherrscht, sondern weil es in ihnen eine Macht errät, mit der man sich gegen ‚die Welt' durchsetzen kann"; dieses „Sichdurchsetzen" ist nach Stirner aber recht eigentlich ein Charakterzug der Antike. Das Rühmenswerte am Christentum, seine Klugheit (Adler und Schlange — die Tiere Zarathustras), findet auch bei Stirner Hervorhebung: „in der christlichen Schlangenklugheit und Taubenunschuld sind die beiden Seiten der antiken Geistesbefreiung, Verstand und Herz, so vollendet, daß sie wieder jung und neu erscheinen" („Der Einzige" 28). Man fühlt es, mit welcher Sympathie Stirner oft bei der Figur des Pilatus, die noch antik anmutet, verweilt; und bei Nietzsche die übertriebene Behauptung,

den einzigen Wert des ganzen neuen Testaments — nämlich seine Kritik und Vernichtung — enthalte dieses eine Wort des Pilatus: „was ist Wahrheit!“ Auf Christus selbst fällt bei Nietzsche so gut wie bei Stirner das günstigste Licht; es ist also vornehmlich das paulinische Christentum, gegen das sich beide wenden. Für Stirner ist Christus selbst der „revolutionäre Neuerer“ und „respektlose Erbe“, der sich eigene Gesetze gab, der „den Sabbat der Väter entheiligte“, ein ganzes Ich, ein ganz „Eigener“; nach Nietzsche ist er ebenfalls vornehmlich der Empörer gegen die herrschende Ordnung, der für *seine* Schuld (eine politische) starb, und nicht für die Schuld anderer. Jesus selbst hat nach Nietzsche die Schuld gerade abgeschafft, jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet;*) bei Paulus war es dann ein wesentlich anderes „Bedürfnis nach Macht“, und zwar kam durch ihn der Priester zur Macht, der nun herrscht „durch die Erfindung der Sünde“.**) Die ganze Arbeit der Antike umsonst! ruft da Nietzsche aus; und noch einmal, fährt er fort, hat uns das Christentum um eine Kulturernte gebracht, die der Renaissance, und zwar durch Luther und den Protestantismus: und wieder wie bei Stirner fallen auch bei Nietzsche die ungleich härteren Vorwürfe auf diesen gerade.

Größer noch werden die Übereinstimmungen in der näheren Charakteristik des Christentums als der „Geist“-Religion; Stirners Kampf gegen den Geist als Spuk u. dgl. lebt bei Nietzsche noch einmal auf. „Man

*) Nietzsche Werke VIII, 269.
**) Nietzsche Werke VIII, 285.

sah im Bewußtsein des Menschen, im ‚Geist', den Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit; um den Menschen zu vollenden, riet man ihm an, nach der Art der Schildkröte die Sinne in sich hineinzuziehen, den Verkehr mit dem Irdischen einzustellen, die sterbliche Hülle abzutun: dann blieb die Hauptsache von ihm zurück, der ‚reine Geist'."*) Ein künstlicher Gegensatz zwischen Natur und Geist wird erfunden, um das Wort „natürlich" überhaupt mit „verwerflich" gleichzusetzen; und wie bei Stirner fehlen nicht die Hinweise auf die nahen Berührungen dieses Geistglaubens mit Narrheit, Besessenheit, „fixen Ideen". „Daß der Glaube unter Umständen selig macht, daß Seligkeit aus einer fixen Idee noch nicht eine wahre Idee macht ...: ein flüchtiger Gang durch ein Irrenhaus klärt zur Genüge darüber auf ... Und die Kirche selbst — ist sie nicht das katholische Irrenhaus als letztes Ideal?" Die Erde überhaupt als Irrenhaus? — fragt Nietzsche und erinnert an Stirner, der die christliche Welt mit einem Tollhaus vergleicht, weil sie voll von vermeintlichen Sündern stecke, und der seine Brüder „Erznarren" schelten will, weil sie am „Heiligen" festhalten. Was Stirner erst mit dem Protestantismus eintreten läßt, verlegt Nietzsche in die Anfänge des Priestertums überhaupt: „von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, daß der Priester überall unentbehrlich ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnatürlichen: in seiner Sprache zu ‚heiligen'";

*) Nietzsche Werke VIII, 230.

und er deutet an, daß dadurch die natürlichen Dinge an sich „grundsätzlich-wertlos", „wert-widrig" gemacht würden.*) Aber ganz wie Stirner urteilt Nietzsche über die verhängnisvollen Einwirkungen des Protestantismus auf unsere gesamte neuere Philosophie; Stirner stellt Descartes dicht neben Luther, und nach Nietzsche ist „der protestantische Pfarrer Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale". Und diesen Protestantismus definiert er: „die halbseitige Lähmung des Christentums — und der Vernunft."**) Die Herabsetzung der Realität wird jetzt erst vollkommen: eine vollkommen erlogene Welt wird an die Stelle der realen gesetzt. Und nun brauchen wir nur daran zu erinnern, daß Stirner mit der Mahnung schließt, sich nicht aus dem letzten Rest des Profanen noch verdrängen zu lassen, vielmehr endlich das Heilige sich wieder zum Eigentum zu machen, um Nietzsches Konsequenz beinahe gleichlautend zu finden: „Der Priester hat bisher geherrscht! Er bestimmte den Begriff ‚wahr' und ‚unwahr'! . . . Aber wir selbst sind bereits eine . . . leibhafte Kriegs- und Siegserklärung an alle alten Begriffe von ‚wahr' und ‚unwahr'" . . . „Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist', von der ‚Gottheit' ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit."***)

*) Nietzsche Werke VIII, 248.

**) Nach Stirner: Durch den Protestantismus konnte erst herauskommen, daß der „Geist" eine Lüge.

***) Nietzsche Werke VIII, 228 ff.

Und am Schluß der Kritik des Christentums ist auch Nietzsche zum Verwerfen des sozialen und humanitären Ideals gekommen: darin hätten wir denn selbst eine Parallele zu Stirners Kritik an den „Neueren und Neusten", an Feuerbach; an anderer Stelle verkörpert dasselbe, was Feuerbach, für Nietzsche die neuenglische Philosophie.

„Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen, und jetzt wird er gar noch Pöbel," so sagt Nietzsche im Zarathustra — und faßt damit auch Stirners Kampf gegen den „bloßen Thronwechsel" des Heiligen zusammen; es fragt sich also, welche Konsequenzen sich für Nietzsche daraus ergeben. Zunächst will er sich von dem Verdachte reinigen, als sehe er seinerseits in diesen christlichen Verirrungen das „Böse": sie deuten ihm vielmehr lediglich auf décadence, schlechtes Blut, physiologische Kausalität also. Daß es Decadence sei, sagt Stirner nicht; „sie wurden, was sie werden mußten" — dieses, sein letztes Urteil, setzt jedoch eine ähnliche Naturnotwendigkeit der Entwicklung voraus.

Aber die Decadence kann gerade zum Ausgangspunkt eines neuen Lebens und höherer Kraft wieder werden: und so entschließt sich Nietzsche zu seiner Umwertung aller Werte oder einer — „Wiederherstellung des Menschheitsegoismus". Das Christentum bedeutete nur den Sieg der Sklavenmoral über die Herrenmoral, und diese als Inbegriff der neuen Werte ist Aristokratismus, Individualismus, und vor allem weit entfernt von jedem Altruismus. „Ich habe das Glück, nach ganzen Jahrtausenden der Verirrung und Verwirrung den Weg wieder gefunden zu haben, der zu

einem Ja und einem Nein führt. Ich lehre das Nein zu allem, was schwach macht — was erschöpft. Ich lehre das Ja zu allem, was stärkt, was Kraft aufspeichert, was das Gefühl der Kraft rechtfertigt. Man hat weder das eine noch das andere bisher gelehrt: man hat Tugend, Entselbstung, Mitleiden, man hat selbst Verneinung des Lebens gelehrt. Dies alles sind Werte der Erschöpften." Stirner hat aber nichts anderes gelehrt, wenn man vor allem auf den Kern, die Wiederbetonung des eigenen Selbst, achtet. Sogar der „pathologische Zwischenzustand", der einfache Nihilismus des Bestehenden, den Nietzsche der Umwertung vorangehen läßt, ist in der Stirnerschen Abwälzung (d. i. Negierung) ungeheurer Gedankenwelten bereits angedeutet: und aus der Gedankenlosigkeit wird dann auch bei ihm wieder ein „kritisches Juchhe". Andererseits entnehmen Stirner wie Nietzsche die Berechtigung zur Umwertung des „verrufenen" Egoismus derselben teils historisch, teils psychophysiologisch gestützten Grunderkenntnis, der Einsicht nämlich in dasjenige, was „uns treibt". Die bloße Tatsache unserer Existenz stellt uns nach Stirner eine Anzahl von Kräften, Eigenschaften usw. zur Verfügung, die etwas schlechthin Unvergleichliches, Unersetzliches repräsentieren und so ausschließlich unsern einzigen und vollständigsten Besitz bilden, daß dagegen alles Geschenkte, Gegebene, Eingeräumte uns fremd bleibt, solange nicht wir selbst es eben zum Eigenen auch *gemacht* haben (durch „unsere" Kraft, — „Macht"). Man *kann* dem Ich gewissermaßen gar nichts rauben und gar nichts hinzufügen; aber es kann sich selbst (durch „seinen" Willen) fortwerfen, und es kann sich selbst (durch

„seine“ Macht) etwas vindizieren: „unbewußt und unwillkürlich streben wir nun aber alle der Eigenheit zu“ (419). Ausdrücklicher dagegen betont schon Nietzsche, daß Leben an sich bereits „Wachstum“ bedeute, „zum Begriff des Lebendigen gehört es, daß es wachsen muß — daß es seine Macht erweitern und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß“. Nach beiden Erklärungen hat das Christentum jedenfalls sich zu den Grundtatsachen und Grundtrieben unserer Natur in schroffen Gegensatz gestellt, und beide, Stirner wie Nietzsche, sind nun unermüdlich darin, dieselben unter der Maske auch des gleißendsten Scheins herauszuwittern. „Es ist des Theologen unterster Selbsterhaltungsinstinkt, der verbietet, daß die Realität in irgend einem Punkte zu Ehren oder auch nur zu Worte käme,“ sagt Nietzsche. Im aufrichtigsten Sinne habe es nie und nimmer Christen gegeben. „Der ‚Christ‘ ist bloß ein psychologisches Selbstmißverständnis. Genauer zugesehen herrschten in ihm, trotz allem ‚Glauben‘, bloß die Instinkte.“*) Das Christentum, sagt Nietzsche wie Stirner, wird zwei Jahrtausende gepredigt, aber es ist niemals betätigt worden. „‚Richtet nicht!‘ sagen sie, aber sie schicken alles in die Hölle, was ihnen im Wege steht. Indem sie Gott richten lassen, richten sie selber; indem sie Gott verherrlichen, verherrlichen sie sich selber . . .“ Die Märtyrer bewiesen nichts für die Wahrheit der Sache, für welche sie in den Tod gingen; das Christentum habe gewußt, „daß es an sich ganz gleichgültig ist, ob etwas wahr ist, aber von höchster Wichtigkeit, sofern es als wahr

*) Nietzsche Werke VIII, 266.

geglaubt wird". „Die Uneigennützigen nun," sagt Stirner, „das wissen wir längst, sind die — Schwachen"; und Nietzsche erklärt: „Sie heißen sich selbst nicht die Schwachen, sie heißen sich ‚die Guten'" . . .*)

Die „Umwertung" besteht also bei beiden wesentlich im Zurückgehen auf das „natürliche Gute", auf die psychophysiologische Grundnatur des Menschen; nur soll sie bei Stirner vornehmlich behauptet und nicht verleugnet, bei Nietzsche dagegen durchaus gestärkt, erhöht, vermehrt werden. „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht" (Nietzsche). Härte, Gewalt, Tyrannei und Grausamkeit, sie dienen wesentlich zugleich zur Erhöhung der Spezies „Mensch": und von hier ab verflechten sich gerade den Motiven Nietzsches überall aufs engste ästhetische Werturteile, denen Stirner, wie wir wissen, nicht mehr folgt. Obwohl also auch Stirner mit der Ablehnung des Jenseits und der asketischen und verneinenden Seite des Christentums die Lehre vom Diesseits und dem diesseitigen „Selbstgenuß" verbindet, so kennt er doch nichts dergleichen wie die Kultur der Sinne und der Leiblichkeit; das „Ich" ist ihm jedesmal Leib-Geist in einer Person, und das „Fleisch" verachten hieße auch nach Stirner gerade sein Selbst verleugnen. Aber nur Nietzsche sagt: „es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit"; und am Typus des Herrenmenschen allein wird nicht vergessen: „wozu der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche." — Die größere Betonung des Physiologischen,

*) Nietzsche Werke VIII, 233.

zusammenhängend mit seiner vorwiegend ästhetischen Wertbetrachtung, ist es nun auch gewesen, die Nietzsche für die Wiederherstellung des starken Individuums von jeglichen altruistischen Instinkten überhaupt gänzlich absehen läßt. Daß die Ungleichheit der Individuen an sich den Nonsens gleicher Rechte, gleicher Moralen, staatlicher und sozialer Einheitsbestrebungen dartue — in allen näheren Ausführungen hierüber sind sich Stirner und Nietzsche nahegekommen; aber bis zur Aufstellung eines absoluten Kontrastes, derart, daß sich der bestehenden Moral (der Ichverleugnung, nach Nietzsche: der Sklaven-, Decadencemoral) in allen Punkten feindlich eine Herrenmoral gegenüberstellt — dazu kommt es nur bei Nietzsche. Auch der Egoist kennt nach Stirner Mitgefühle, Mitleid und selbst Aufopferung — alte Werte noch, die nur psychologisch, nicht essentiell, eine „Umwertung" erfahren; der Vertreter der Herrenmoral muß sie notwendig als Schwächezustände von sich fernhalten; es sind das notwendig nach ihm Sklaveninstinkte. Allerdings hat auch er die „wahre Güte", die „Verschwendung" als Typus der wahren Güte; aber gerade, was Stirner als zur Eigenheit gehörig in ihr erkennen würde: daß sie Befriedigung des Ich, nur in anderem Sinne, sei — muß der „wahren Vornehmheit und Größe der Seele" nach Nietzsche, als zu niedrige Art der Selbstbefriedigung, fern bleiben. — Wir führen diesen Zug, wie wir andeuteten, auf das Ästhetische in Nietzsches Weltanschauung zurück, das hier jedoch dem sonst so feinen Psychologen einen Streich spielt: Nietzsche kann das Mitleid nicht brauchen, weil es gewissermaßen eine leidende, unvollkommene, schwächliche Welt wieder zur

Voraussetzung hat; aber wenn in allem den natürlichen Grundinstinkten gegenüber ihrem Fluch, der Decadence, ein Recht wieder eingeräumt wird, — so darf der Natur das Recht der Selbstbefriedigung auch in diesem Punkte nicht verwehrt, ein einmal vorhandenes Gefühl gewissermaßen nicht künstlich umgeschaffen werden.

Daß Stirner also auch den altruistischen Instinkten gewissermaßen Urrechte nicht verkürzt hat, zeigt ihn an dieser Stelle sicherlich als den besseren Psychologen; aber in anderer Hinsicht hat es seine Philosophie um eine wichtige Spitze verkürzt und vielleicht am meisten dazu beigetragen, ihn selbst das neue Ziel, das es auch mit einer des Hinweises auf Natürlichkeit, Selbstverständlichkeit, formell freilich bedürfenden Individualitätslehre von vornherein auf sich hat, nicht deutlich erblicken, viel weniger scharf fixieren zu lassen. Allerdings endigt ja der „Einzige" mit dem Evangelium vom Weder-gut-noch-böse: damit wäre also im Grunde wirklich auch das Christentum, dem doch der ganze Kampf gegolten, absolviert? So mußten wir schon oben fragen; handelte es sich aber gewissermaßen nur um aufklärende Psychologie, so wäre doch das tatsächliche Interesse an der ganzen Frage von Gut und Böse nicht zur Hälfte erklärt. Lag ein egoistisches Interesse darin, einmal die ganzen ethischen Gegensätze von Sünde und Heiligkeit, „Wahrem" und „Falschem" überhaupt aufzustellen — wer bürgt mir, daß die Zeit schon gekommen, sie, als für mein Ich nutzlos, über Bord zu werfen? Stirner kann nur hoffen, daß „natürliche" Selbstliebe und „natürliche" Nächstenliebe den Wert jeglicher Institutionen zehnmal ersetzen werden; aber wenn es statt des heim-

lichen, düpierten Egoismus nun durchgehends nur noch den offenen, unbemäntelten, jederzeit eingestandenen gilt —: ist nicht dies wenigstens ein neues ethisches Vorurteil, das mich meinen Bruder wird verdammen lassen, sofern es ihm weiter gefällt, seinen Egoismus geheimzuhalten? — Wir haben die tieferliegende Lösung bei Stirner schon angedeutet: in der Tat sieht er im natürlichen Ausgleich unserer egoistischen und (der Wurzel nach hiervon nicht verschiedenen) altruistischen Instinkte den Typus des Weisen sich ergeben, den er mehr als einmal schildert, während doch zuletzt Fatalismus und Amoralität gerade wie von selbst am Schluß des „Einzigen" sich einstellen. Es ist lediglich eine ferne Hoffnung noch, die sich dem „Einzigen" nach allen Voraussetzungen doch nur schwer befestigt, daß gerade durch das stärkere Freilassen der Individualinstinkte und ihre ehrlichere Betonung sich ein neues Maß der richtigen Lebensweisheit von selbst ergeben werde. Aber es ist nun kulturgeschichtlich hoch interessant und für eine künftige Ethik vielleicht von größter Bedeutung, daß Nietzsche im metaphysischen Teil seiner Lehre ein ethisches Ideal schon viel deutlicher erblickt zu haben scheint, das — aus anderen Voraussetzungen — gerade auch dem Stirnerschen angenähert werden kann, so aber unstreitig auch in sich selbst an Festigkeit gewinnt. Soviel wissen wir ja bereits, daß Stirner so gut wie Nietzsche, beide als Naturalisten und Positivisten, der Metaphysik im Grunde abgesagt haben: aber im Naturalismus schlummert eben selbst ein metaphysischer Kern, und es ist gerade die Frage, ob nicht von hier aus einmal eine neue und tiefere Erkenntnis der „Natur", insbesondere der moralischen Natur,

erreicht werden könnte. Trotzdem Stirner nur von dem „vergänglichen und sterblichen Schöpfer seiner“ handeln will, so spricht er doch eben von einem „Schöpfer“, deutet auch eine ethische Selbstbestimmung des Ich an, ja, er läßt sogar dieses Ich schon zu verschiedenen Malen in der Weltgeschichte sich betätigt haben. Dagegen ist freilich der Begriff des „Einzigen“, den er für die Moral braucht, doch wieder einer anderen Gedankenreihe entnommen und steht gerade mit dem Teil der Metaphysik Nietzsches, der im tiefsten Grunde seine Ethik bestimmt hat, im denkbar schärfsten Widerspruch. Der „Einzige“ sollte gerade ausdrücken, daß jene Mischung der Elemente, die zu diesem bestimmten A oder B oder C als für sich seienden Personen einmal zusammengetreten sind, innerhalb der Gesamtheit des Seienden sich nicht zum zweiten Male vorfindet, niemals weder existiert hat noch existieren wird: darum allein läßt sich über den Wert eines Ich nie „eine allgemeine Taxe aufstellen“, kann es außerhalb des Ich nie einen Maßstab geben, an dem es gemessen werden dürfte. Gerade das Gegenteil nun scheint Nietzsches Lehre von der ewigen „Wiederkunft des Gleichen“ zu besagen, womit er seinerseits einem letzten Glauben an die sittliche Selbstbestimmung des Menschen Ausdruck verleihen wollte. Die Voraussetzungen dafür waren auch bei ihm eigentlich schon untergraben: wo soll sie noch eingreifen — bei der physiologisch-bedingten Züchtung des besten Menschen, des „Übermenschen“, bei der Identifizierung des Moralisch-Minderwertigen mit physischer Decadence? Und diese „Wiederkehr des Gleichen“ selbst? Danach besteht die Welt nur aus einer endlichen Anzahl von Elementen und

hat nur eine endliche Summe von Energie zur Verfügung; es muß sich also, mindestens innerhalb unermeßlicher Zeiträume, dieselbe einmal gegebene Ichkombination noch einmal wiederholen: ist nicht wieder von einem mechanischen Ablauf des Weltgeschehens die Rede? Aber Nietzsche hat es eben verstanden, dies mit der tiefsten ethischen Formel viel innerlicher zu verschmelzen, als Stirner den „Einzigen" mit anderen metaphysischen Bestandteilen. Denn erkennen wir die „ewige Wiederkunft des Gleichen" in ihrem moralischen Kern, so ergibt sich als sittliche Aufgabe: vergiß nicht, daß jede deiner Taten einen Ewigkeitscharakter zu tragen bestimmt ist, „vergiß nicht, daß du für die Ewigkeit handelst!"

Wir sehen die beiden großen Individualisten zuletzt in Widersprüche verwickelt — aber wir finden bei beiden eine ähnliche Lösung ein Mal ferner, das andere Mal schon viel näher angedeutet! Für beide existiert offenbar bis zuletzt ein „Böses"; damit unverträglich aber scheint es, auf das Gute als auf das Natürliche, Naturdeterminierte zurückzugehen — denn damit ist es der sittlichen Selbstbestimmung gerade entzogen. Sowohl Stirner wie Nietzsche haben sie aber schließlich dem Ich wiedergegeben, und zwar in der Weise, daß sie den Begriff des Natürlichen, Seienden, Realen selber erweiterten und, statt wie früher ein draußen befindliches fixes Böses und ein erstarrtes Gutes anzunehmen, in das nie erstarrende, ewig bewegliche Ringen nach sich selbst, nach der eigenen inneren Realität des Ich, den Kern des sittlich Guten verlegten. Bei Stirner hat es erst den Anschein, als setze er ein festes Ich, eine bestimmte Eigenheit, Persönlichkeit voraus, die, wie sie es auch anfangen möge,

aus ihrer Eigenheit nicht herauskann, immer nur „eigene“ Handlungen vollbringen wird: da aber stellt er an sie die Anforderung, sich nicht wegzuwerfen, sich nicht in den Dienst der Wahrheiten einerseits, nicht unter die Herrschaft der Sinne und Begierden andererseits zu begeben. Warum dies? — wenn doch das Ich, wie es ist, von Natur „gut“ ist und immer nur Ich-Handlungen begehen wird? Da springt es gerade in die Augen, daß Stirner eben das Ich als eine fixe, feste, plumpe Tatsache nie vorausgesetzt hat, daß es in seinen ewig-wechselnden Äußerungen, seinen von aller „Konsequenz“ entfernten Handlungen von vornherein um eine Mitte, eine feste Axe sich erst bemühen mußte, um überhaupt „Ich“, völliges Selbst zu werden, sich als „eigenes Ich“ dann stets, und instinktiv zuletzt, wiederzuerkennen! — Bei Nietzsche begann es mit der „Sehnsucht nach einem Eigentum“, er sucht nach seinem „wahren“ Selbst, seinem „wahren“ Ich; mit der Lehre von der „Wiederkunft des Gleichen“ aber erkannte er, daß man einerseits schon immer sei, was man suche, andererseits eine Aufgabe für die Ewigkeit habe, und er faßte die sittliche Bestimmung des Menschen in die Worte zusammen: „Werde, der du bist.“ Wenn man sein Ich als erstarrte, unveränderliche Realität nimmt, wenn man nicht gleichsam noch immer auf dem Wege zu sich selbst ist und, als Ich, nicht doch noch immer mit sich ringt, um sein Ich von neuem immer neu zu schaffen: dann wird man im vollsten Sinne auch nie Eigentümer, Souverän dieses Ich.

„Des Ringes Durst“ — so nennt es Zarathustra.

Schlußwort.

Unsere Zeit scheint seit der Stirner-Nietzsche-Bewegung der 90er Jahre ein geschärftes Ohr für Individualität nicht wieder verloren zu haben. Wohin man heute blickt — Bestrebungen im Interesse der freien Entfaltung und Entwicklung der Persönlichkeit, infolgedessen Angriffe gegen das veraltete Schulsystem, gegen die tausendjährige Knechtschaft des Weibes, gegen die Verquickung von Staat und Religion, und andererseits Propaganda für eine, sei es naturwissenschaftliche, sei es künstlerische und ästhetische Umwertung der Begriffe von Gut und Böse. Aber man darf nur nicht vergessen: in der eigentümlichen Natur der von Stirner wie von Nietzsche verkündeten Lehren liegt es nun einmal, daß eine Vielheit oder gar ein ganzes Volk sich ihrer nur symbolisch gleichsam, ja, allmählich selbst mit vollständig entgegengesetzten Wirkungen annehmen kann. Es ist der Grund, warum auch Nietzsche bei näherer Betrachtung niemals ein eigentlicher Fortsetzer Stirnerscher Ideen genannt, sondern lediglich wegen einer Ähnlichkeit und Übereinstimmung in einzelnen Grundmotiven wohl zum Vergleich herangezogen werden kann — mehr aus Spieltrieb und Systemliebe des menschlichen Geistes zuletzt, als aus irgendwelchen Gründen der Einsicht in die historische Entwicklung. Philosophen wie Stirner

und Nietzsche, früher Rousseau, oder im Altertum die Zyniker, können einer Zeit wohl Impulse geben, Impulse einer stärkeren Selbstbesinnung, — den Zeitinhalt schaffen sie nicht; der Individualismus, sich scheinbar an viele wendend, oder gar wie bei Stirner zu allen redend, ist doch kein soziales Programm, und indem eine Zeit ihn ergreifen will, löst sie ihn notwendig aus dem einzigen ihm möglichen Elemente, der originalen Schöpferseele, und macht ihn, als Ziel gesellschaftlicher Bestrebungen etwa, notwendig wieder zu etwas Totem, ja, gerade Bekämpfenswertem. Der Zarathustra nennt sich „ein Buch für Alle und Keinen"; man muß interpretieren: er scheint sich (wie jedes einmal gedruckte Wort) an alle zu wenden, und in der Tat wäre doch ein wie Nietzsche selbst davon Erfüllter zugleich ein Unding, ja, ein verächtlicher Fetischgläubiger. „Gefährten brauche ich, und lebendige, — nicht tote Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will. Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen — und dorthin, wo ich will." Wenn man freilich dem äußeren Schein hätte Glauben schenken wollen, so war die Zeit nach Stirners und Nietzsches Bekanntwerden nun mit einem Male reich, ja, überreich an wirklichen Individualitäten, „Eigenen", geworden, schienen zumal unter den Künstlern die über jedes Maß und jede Form Erhabenen nur so aus der Erde geschossen zu sein. Da wimmelte unsere Literatur plötzlich von solchen, die Welt und Meer und Sonne aus ihrem Schoß allein geboren hatten, oder zu gebären doch imstande waren, und welche die schrankenlose Willkür schon zu preisen begannen, ehe ihnen der Fluch von Fesseln und

Grenzen noch in irgendwelcher Weise Erlebnis geworden war.

Es ist der Singularismus des Prinzips allein, an dem jede Möglichkeit der Vereinigung von Individuen in seiner Idee von vornherein scheitert — auch wenn gerade diese erst Vereinzelung und Fürsichsein zu „fordern" scheint; und von hier aus mag man denn schließlich noch ermessen, wie wenig es z. B. auch gelingt, zumal Stirner, wie es geschehen ist, für die anarchistische Bewegung in Anspruch zu nehmen. Hätte er eine solche bereits vorgefunden, so unterliegt es gar keinem Zweifel, daß er sie genau wie die liberalen „Richtungen" seiner Zeit „widerlegt" hätte (wie er denn Proud'hons Theorien als in ihrem Kern soziale erkannt und bekämpft hat). Widerlegt hätte: zweifellos nämlich aus einem vorwiegend theoretischen Interesse; denn auch das sieht man ja, daß er den revolutionären Ideen seiner Tage immerhin näher-, den Revolutionsmännern persönlich immerhin sympathisch gegenübergestanden hat. Aber es reizte ihn eben, die Halbheit und Zwiespältigkeit im Handeln, daran seine Zeit so unsäglich litt, gerade schon im Denken, in den Gedanken der führenden Geister nachzuweisen, und so spürte er mit feinstem Instinkt die Unselbständigkeit, Gebundenheit und geheime innere Zurückgebliebenheit selbst noch in den sog. „fortschrittlichsten" Erscheinungen auf. Er glaubte in der Tat noch echt hegelisch an die reale Macht der Idee; und was hätte nun den unbestreitbar hochgesinnten Flug, den nur leider so unklaren Freiheitsdrang seiner Tage tiefer und umfassender ausdrücken können, als die — „Einzigkeit" des Individuums?

Auch der „Anarchismus“ also würde für Stirner von einem unklaren und verschwommenen Freiheitsbegriff ausgehen; da die absolute Freiheit ein Unding, so bleibt immer nur: das Ich-, das Eigen-sein. Aber wenn Stirner mit der scheinbar sozialen Einkleidung seines Buches noch solchen und ähnlichen Irrtum verschulden konnte — so ist die Wahrheit wohl, daß in Nietzsches „Übermenschen“ nur deutlicher und krasser ans Licht gekommen ist, was in der einfachen Abtrennung und Loslösung des einzelnen aus Gattung und Spezies an sich noch nicht zu liegen scheint: die Notwendigkeit zugleich einer Machtfülle und Machtverstärkung des Individuums — wie sie indes in keinem Verhältnis zu einer aus dem Kosmos der Erscheinungen beliebig herausgerissenen Tatsache stehen kann. Auf der höchsten Spitze beider Philosophien muß daher gerade die Notwendigkeit auch wieder einleuchten, die extremen Konsequenzen des Individualismus jedesmal zu mildern — deshalb weil zu einer extremen Vereinzelung und Absonderung der Iche, wie tausend tägliche Vorgänge beweisen, eben schon in der Wurzel durchaus kein Grund vorliegt. Wird das Ich, wie bei Stirner, als absolut-einziges genommen, so fehlt eben auch jedes antreibende Motiv, im Individualismus — der, wie wir bemerkt haben, nun seinerseits nicht umhin kann, in der freien Personalbestimmung und steten Selbstschöpfung das Ethisch-Bessere und Vorzüglichere zu sehen — einen Richtweg zu finden. Ein solches einzelnes Ich hat schlechthin nichts anzuerkennen, es fehlen selbst sämtliche Irritamente, sich gerade als freie Person auch wirklich „eigener“ — und damit freudiger, glücklicher zu fühlen,

denn als unselbständige, sklavisch-abhängige. — Genau dasselbe aber: eine Unmöglichkeit nämlich, über den bestimmenden, maßgebenden Faktor im eigenen Ich auch tatsächlich belehrt werden zu können, wird mit der Nietzscheschen „Züchtung" für das Individuum gesetzt. Da eine Vergangenheit der dunkelsten Art auf dem Individuum lastet, so wird es nicht eher den ethischen „Zwang" freiester Selbstbestimmung von sich aus empfinden oder auch nur anerkennen können, ehe nicht das Mysterium von seinem Ich auch wirklich genommen, der Schleier des Ich auch wirklich gelüftet ist. Und damit stehen wir denn wieder vor unserm neuen Ziel: unser Ich ist nicht Ausgangspunkt, den wir schon kennen, unser Ich ist Zukunft, der wir zusteuern. Und ehe wir es vielleicht einmal als letzten Gesetzgeber wieder aufstellen können, so glauben wir, daß abermals eine Metaphysik, die auch das Ich zunächst nur als einen Spezialfall des Kosmos erkennt, vorangehen muß, um nicht von vornherein einen schmerzlichen Widerspruch zwischen dem Ich und jeglichem Gesetz zu sehen, sondern im Gegenteil aus der letzten Erklärung des Makrokosmos unmittelbar die Fäden zu gewinnen, an denen — notwendig und doch frei — auch der Mikrokosmos, der Mensch, ohne den unseligen Zwiespalt im Busen, sich leiten läßt und selber leitet. —

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3
Biographischer Teil	5
II. Teil: Die Weltanschauung Stirners.	
A. Zur Vorgeschichte und Entwicklung der Stirnerschen Ideen	89
B. „Der Einzige und sein Eigentum“	130
C. „Freie“ (reine) und „egoistische“ (eigene) Kritik	214
III. Teil: Stirner und ein halbes Jahrhundert.	
A. Geistige und soziale Entwicklung bis auf Nietzsche	255
B. Nietzsche	287
Schlußwort	331

University of British Columbia Library

DUE DATE

FORM 310

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01997 9597